MUR

لهجه
١٢٤٩

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESİ

حاشية ملا احمد جنيد
وحاشية محمود حسن
كلتاهما على شرح
الجلال على العقائد
العضدية

٤٩٦٩

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1350
Yeni Kayıt No. : 104911
Tasnif No. : 297.3

احمد حيدر بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين على الجلال
كيف لا احمد لمن تنالت من فضله الآلاء وكيف احمد لمن لا احصى عليه ثناء
وكيف لا اشكر لمن توارت من فضله النعماء وكيف اشكر لمن لبس لسلسلة
شكر انتهاء فسبحان من تاه في ادراكه افهام اولى النهى وعجز الواصفون
عن وصفه بكمالاته وصفاته العلى ابدع بقدرته نظام العالم على ما هو اليق
واحرى ووفق العارفين على اقتناص المعارف الالهية والعقائد
واقتباس انوار الهدى والصلوة والسلام على محمد المبعوث الى كافة
البرية ليبين لهم طريق الهداية وشفع يوم القيمة بشفاعة عظمى
وعلى آله واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء وبعد
فهذه تعليقات بل تنبيهات على تحقيقات مختفية في صحائف شرح العقائد
العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق برهان الحكماء وسند الموحدين
قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتأخرين واكمل المتبحرين جلال الملة والدين
محمد بن اسعد الصديقي الدواني روح الله روحه وزاد في اعلى غرف الجنان
فتوحه ألّفها احوج الخلق الى رحمة الغني احمد بن حيدر الكردي الحسين آبادي
ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيينا لرموز عباراته ومحاكمة بين ما وقع للناظرين
في تحقيق معضلاته مع تحقيق للمقام وتنقيح للمرام بحيث يكشف عن وجوه خرائده
اللثام ويطلع على اصداف العبارات درر الفوائد ويخرج عن ابراهم الكلمات
غرر المقاصد فجائت بحمد الله حاوية لنتائج افكار المتقدمين والمتأخرين
باوية الى كهف المبين وقد سعيت في تقريب المقاصد وان افضى الى الاطناب
فانها في انفسها غامضة فكرهت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق
نظمها ويتعسر فهمها وارجوا من الله ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف
ومال عن سبيل الجور والاعتساف وتبصرة لكل ذكي متحرق بالنظر الدقيق
متعطش بهمته عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق وعلى الله التوكل والاعتماد

انه

انه هو الراهن الى سبيل الرشاد قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق
امتي على الضلالة الخ وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفة
بعض مقاصدها على معرفة افتراق الامة ونجاة فرقة الاشاعرة بخصوصها
من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجية هم الاشاعرة قوله وهو ان الله
الضمير لمطلق النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور هنا خاص وهو محمد صلى الله
عليه وسلم والتعريف انما هو للماهية فلو رجع اليه يكون تعريفا بالاعم قوله
لتبليغ ما اوحاه الله اليه اقول وعليه ان من يدعوا الى الشريعة غير لا يبقى
منه التبليغ لان الحكم قد بلغه غيره فيعنه انما هو لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه
واجيب عنه بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع والمعنى انما يتم لو
تعلق قصده اليه بالتبليغ ورجع الضمير الى الخلق فافهم قوله اللهم الا ان
يتكلف بان يعم التبليغ الحقيقي والاعتباري اقول يقال التعريف انما هو للنبي
المتفق على نبوته ونبوة زيد مختلف فيه على ما اشار اليه بقوله قيل اقول يقال
القائلة بهذا التعريف ممن لا يقول بنبوته ويمكن ان يكون قوله قيل الخ اشارة
الى ان الاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا لا في اصل نبوته قوله
الا ان يراد ان يقال يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون به اقول
بانه مبعوث لنفسه فقط قوله اقول يدل كونه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل
عن الملل والنحل من انه كان يسند الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الى
فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم احد غيري وفيه تامل اولم يدل على انه
ادعى النبوة بالعكس ليهام لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن كان
يعلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار بعدم كونه نبيا فتأمل قوله وقد خص
بمن هو صاحب كتاب او شريعة اقول وعلى هذا الكتاب والرسل ثلثة
اضعاف الكتب مع واحد آخر فان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة
وثلثة عشر وايضا داود لم له كتاب وليس له شرع اجيب عن الثاني

بتخصيص الكتاب بما يأتي فيه الاحكام وعن الاول بانه يحتمل بشركة رسل
في كتب الا ان يريد بها ما روي كان شريعتا موسى وعيسى عليهما السلام في رسالته
ولهما كتب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرر النزول كما في الفاتحة ولا يرد على
انه هذا حيث رد وبين الكتب الشرعية فتامل قوله فانما هو متحقق الوقوع
قريب بيان لنكتة التعبير بها تعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في التاكيد
والنفي فهو من قبيل استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم قوله كما قيل
في قوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى قائله ابو علي الفارسي حيث
قال اللام في قوله لسوف يعطيك ربك فترضى من قبيل لاقومن وكلمة سوف
نائب مناب نون التاكيد فيلغى المعنى وليعطينك وهو مخالف لما ذكره
البيضاوي من ان اللام للابتداء ودخول الخبر والمبتدا محذوف والتقدير
لانت سوف اه لا للقسم فانها لا تدخل الا على المضارع المؤكد بالنون وجمعها
مع سوف للدلالة على ان العطاء كائن لا محالة وان تأخر لحكمة انتهى وهذا
اولى مما ذكره الفارسي اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه ولا يلزم على هذا الا خروج ل
اللام عن تمام معناه على ان يكون معناه الحالية والتاكيد واما اذا كان للتاكيد
فقط فاللام مستعمل وكان في عبارة الشارح اشارة الى هذا حيث قال كما قيل
فتامل قوله اشارة الى ان الاختلاف متاخر عن حياته صلعم في شرح المواقف
قال الآمدي كان الناس عند وفاته عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة
الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم الخلاف اولا في امور
اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى
اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا
في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء
تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين قوله
لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد اختيار لشق الاول

ومنع

ومنع كون اصول المذاهب على منتهى الجواز كونها بهذا العدد في تقييد المخالفة
بالاعتداد اشارة الى انه لا يضر كون الاصول التي بينها مخالفة مطلقة اكثر من هذا
العدد فلا يرد ان الاشاعرة فرقة والماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب
على العدد المذكور بواحد وقال النظام ان المراد من كون الاصول التي بينها مخالفة
معتد بها بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله وقد يقال لعلهم
في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي والصحابة بل حدثت بعده
ولا شك انها لم يكن في اول حدوثها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد
في جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب قوله وقد يقال لعلهم بلغوا هذا
العدد في وقت من الاوقات وان زادوا او نقصوا اه يمكن ان يكون هذا اختيارا
للحل من شقي الترديد ويندفع التوهم الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة
من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول على تقدير
اطلاق الاصول لزوم كون فرقة واحدة من الفرقتين اعني الاشاعرة والماتريدية
ناجية مع ان كليهما ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها مخالفة معتد بها فلا
احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى بيان نكتة تخصيص العدد المذكور بالذكر قوله كلها
في النار الا واحدة لا منافاة بين هذا وبين قوله عم اختلاف امتي رحمة اذ
المراد من الاختلاف فيها هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول فانه موجب
لدخول ما عدا الفرقة التي عقايدها حقة في النار ولا افتراق ههنا باعتبار الاصول ل
قوله فلا يرد انه ان اريد اه وجه عدم الورود انا نختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول ل
قوله فهو مشترك بين الفرق قلنا نعم على تقدير ان يكون المراد الدخول من حيث الاعتقاد
ولا يلزم من كون بعض من تلك كل فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في عصاة الفرق
الناجية من حيث العصيان دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد ايضا
قوله بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا وذلك لان المواعيد
الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا تخصيص الفرقة الناجية منها اذ

لا دليل عليه فان قلت هذا الحديث دليل عليه اذ الظاهر من قوله كلها في النار مطلق
الدخول فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل على ظاهره بل قيد الدخول
بما هو من حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء سلبه من الفرقة الناجية من تلك الحيثية
فقط لا من حيث المعصية ايضا وذلك لان المسلمين كانوا في زمن حيوته عم وعند وفاته
على العقيدة الواحدة التي كان النبي عم على تلك العقيدة مع انه عم كان يخبر بان بعضهم
يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كما نقل عن كتب الاحاديث فان صح هذا
تم ما ذكره الشارح هنا والا فلا اذ تخصيص العمومات بنظام هذا الحديث ليس بصحيح جدا
اللهم الا ان يقال اعمال الدليلين في جميع الصور اولى من اهماله بالكلية او في بعضها
فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى من اهمال احدهما بالكلية قلت لا يلزم
هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث بحيثية الاعتقاد فتامل واعلم انه نقل عن الامام
حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه بثلث روايات ليس واحد منها مثل ما نقله
المص اولها ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة
منها واحدة وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع آخر كلهم في الجنة الا
الزنادقة وانه قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحا فيكون الهالكة واحدة وهي
التي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع في اليأس من خلاصه لان الهالكة لا
يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل
فليس بناج ايضا مطلقا وهو الظاهر فانهما عبارتان عن خير الخلق وبقي الفرق
كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف
بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى
حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في النار من هذه
الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت الكذب على النبي عم بالمصلحة
واما من سائر الامم فمن كذبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة

للعادات

للعادات هذا واستنبط منه بعض المتأخرين جوابا عن قول الشارح والقول بان معصية
اه وقال بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل
الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر
الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير ان من نوقش في الحساب
والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا اقول ان حجة الاسلام لم يفسر الناجية بجملة
من الملل بخصوصه بل التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذا العنوان لا
يتحقق الا في اهل السنة والجماعة لقوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي ولا يلزم
ان يكون جميع اهل السنة كذلك يدل عليه قوله على قدر خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم
وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المص فقد ذكر ان الفرقة الناجية
هم الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا لما قررنا
اولا فلذا حمل الشارح النجاة هنا على النجاة من حيث العقيدة حيث قيد كلها في
النار بقوله اي من حيث الاعتقاد وهذا ولان الظاهر ان قوله الا واحدة استثناء
لفرقة بتمامه فظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران ذنوب الاشاعرة
مطلقا على شيء من التفسيرين واما ما اخرجه الشيخان في صحيحيهما ما من عبد يشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وعبده الا حرمه الله على النار فالمراد الا
حرمه على التأبيد وتأويل امثال هذا مما يستدل به من قال لا يضر معصية مع الايمان
كما لا ينفع عبادة مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة كما نقل الشيخ شهاب
الدين بن حجر عن الامام النووي في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله
كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا انتهى وتفصيله انه
ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة يكون قوله كلها في النار في قوة كل فرقة
كلها في النار فيكون قضية كلية مشتملة على قضايا كليات موضوع كل فرد من افراد
موضوعها عن الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي فيصح دخول بعض الاحاد من الناجية

الجنة ابتداء بدفع المنافاة فالتزام القول المذكور في دفع المنافاة انما هو على ان
يكون الحكم على احاد العدد المذكور التي هي الفرق والطوائف فيكون قوله الا واحدة
استثناء لطائفة واحدة بعينها عن دخول العاصين فيها مطلقا وهو مناف
لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول فتامل
حتى تطلع على ما هو الحق (قوله) ولا يبعد ان يراد باستقلال مكثهم ان يعني ان المراد
بعدم الدخول الفرقة الناجية النار ان مكثهم قليل بالنسبة الى سائر الفرق
لان دخولهم لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه من حيث العقيدة
الباطلة ايضا وسوء العقيدة يوجب ان يكون المكث اطول فهو سبب للمعاصي (قوله)
وهو من رأى النبي صلعم مؤمنا ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد قال في منظومة
النخبة في تعريف الصحابي فهو الذي في حالة الاسلام قد لقي المبعوث للانام ومات
على سلما ولو منه وقع تخلل ارتداد وارتفع (قوله) من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان
معناه من غير تعلق الغرض وفيه ان الغرض لا يتعلق بكيفية العمل بل بنفسه وانما تعلق
بكيفية العمل هو الحكم لا الغرض تحصيله كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل ومعنى تعلقها بكيفية العمل تعلقها كونها نسبة بين الكيفية والعمل كالنسبة
في الصلوة والوجوب ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان كان خلاف ظاهر
السياق فافهم (قوله) التابعون للشيخ في الاصول ابي الحسن الاول المراد فيكون
ليشمل من قبله من الصحابة والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع و
الاهواء واما الماتريدية فلم يختلفوا اختلافا معتدا به فلا يعد فرقة اخرى ولا يخفى
ان الاولى اهل السنة بدل الاشاعرة (قوله) قلت الشيعة يوافق المعتزلة ان اشارة في الجواب
الى المنع بنقض الشيعة يوافق الرد الى المعارضة بالقلب لتقوية بل الاليق بذلك
ان يعني على تقدير تمامية الدليل المذكور يكون دليلا للاشاعرة لا للشيعة وانما قلنا
على تقدير تمامية الدليل لان قوله الخ والطولية ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة
لسائر الفرق مخالفة كثيرة انما يثبت بدليل آخر وهو انه يلزم الترجيح بلا مرجح

على

على تقدير عدم كونها مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة
ممنوعة لجواز كون الشي الذي خالف غيره مخالفة يسيرة مرجحا للنجاة وبهذا ظهر ان
التعويل في اثبات الملازمة النجاة للاشاعرة انما هو على ما ذكرنا اولا بعرضه قلت مسائل
الحدوث الخ فان المذكورات ليست كذلك اي ما ذكر في هذه الرسالة من مقاصدها
ليست مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد فان قلت غايته ان يكون الاجماع بهذا
بالمعنى المصطلح وان كان مسئلة الحدوث مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد
فان قلت فلم لم يحمل الاجماع على المعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت لان جميع مقاصد
هذه الرسالة في حكم هذا الاجماع مع ان النسبة الى طائفة مخصوصة يابى عنه
(قوله) ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات
بالعدم يعني ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم
كذلك يطلق على المسبوقية بالذات بالعدم والمحمول عندهم على العالم بجميع اجزائه
انما هو هذا المعنى الاعم بناء على ما ذهبوا اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على
ما سيجيء تفصيله قال في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث
الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما
بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون حادثا ذاتيا وهذا
البرهان فيه خلل لانه لو كان الممكن يستحق العدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل
الامام عنه الى ايراد الحجة على وجه آخر وهو ان استحقاقية الكل معدوم
على استحقاق احدهما فان الاول من ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم
مما هو من الغير فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارات الحكماء
اذ الظاهر من عبارات الحكماء على ما قاله السيد المحقق قدس سره في تعليقاته على حكمة
العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان الحدوث
الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم
فاذا كان ذاتيا فهو الذاتي وان كان زمانيا فهو الزماني وهذا هو المفهوم

من الهيات الشفا وتبعهم مما نقل اليه الامام انه عنده عبارة عن الاحتياج الى الغير
اذ هو من جملة ما ذكره فصرح الشارح في تعليقاته على التجريد بان من فسر الحدوث بهذا
المعنى فقد فسر معنى الحدوث بالكلية اذ لا تفهم في العرف الا مسبوقية الوجود بالعدم
بالذات او بالزمان اقول اذا تلخص هذا علمت وجه تقسيم الشارح الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالذات
بالعدم ورد ما اشتهر بين المتأخرين من الاحتياج الى الغير بل جعله مستلزما للحدوث الذاتي
كما اشار اليه بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه
على وجوده بالذات ولا يخفى ما في هذا القول من المساهلة اقول الاوضح ان يقال فان كون
الممكن مسبوقا بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث
قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد اقول نقلها
نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفا للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه اورد
عليه الشارح ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له ان يكون موجودا في نفسه
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر ما يتجه عليه وجها اخر
لهذا المطلب وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة لا يكون له
في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ثم رد عليه بما
تلخيصه ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في تلك
المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا تم والا فلا هذا ذكر
ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا
المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ووجه بعض المتأخرين في تعليقاته
على حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال مراده بالعدم
السابق على الوجود في الحوادث سابقية ذاتية هو مرافقة الذات اي الذات الماخوذة
من حيث هي بناء على تقدم فعلية الذات على الوجود وهذا لا يتصور في القديم لانه

مخصوص

مخصوص بذاته مع وجوده على ذاته وليس له حالة التجرد عن الوجود وقول
الشيخ للمعلول في نفسه ان يكون ليس حيث قيده بقوله في نفسه الزمان ما نقلنا عنه ظاهر
الانطباق على ما قلناه فليتأمل انتهى قوله فلا يتحقق العلة التامة البسيطة على ما هو خلاف
مذهبهم وصرائحهم فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاول بسيطة قال السيد قدس سره
في تعليقاته على حكمة العين لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة الفاعلية او
شرطا فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا
لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ من جانب المعلول فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب
له علة وسببا والحاصل انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انتهى ورد هذا
بان كلا من الجزء المادي والصوري جزء من المعلول مع انه جزء من العلة التامة ايضا
فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة ايضا مع كونه صفة للمعلول معتبرا معه لم يلزم محذور
هذا وقد افيد انه كما يلزم على تقدير تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة
التامة البسيطة يلزم ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع
النقيضين كما لا يخفى على المتأمل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود بالذات
من قبيل تقدم المعد قلت فيلزم ان لا يوجد ممكن قديم بالزمان عندهم مع ان مدار
هذا الاصطلاح منهم على اثباتهم القدم الزماني لبعض الممكنات ولا يدفع بان العدم لو
كان معدا لزم تقدم الوجود على نفسه بناء على ان المعد متقدم بوجوده وعدمه وعدم
العدم هو الوجود وذلك لان الوجود وعدم العدم متلازمان ولا يلزم من تقدم احدهما
تقدم الاخر هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء في بيان الحدوث الذاتي بان يقال معنى
تقدم العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا خلي وذاته يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج
الى جعل وتأثير بخلاف الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته وكذا لا يلزم على
هذا ان يكون مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر الى ذاته معناه
استوائه في عدم وجوب احد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم علة
الوجود معناه ان العدم لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لان عدم العلة

مؤثر فی عدم المعلول واشکال الممکن یکون احق بالعدم من الوجود والحق
متقدم بالذات سوی الاحقیة علی ما فهمه بعض المحققین من المتأخرین من کلام الشیخ فی
الشهادات اشارات فی بیان التقدم الذاتی والاقدمیة لما بالذات بالقیاس الی ما بالغیر
بمعنی الاحقیة ظاهر فان قلت انهم صرحوا بنفی الاولویة الذاتیة فی الممکن لاحد
طرفی الوجود والعدم حتی لا ینسد باب اثبات الصانع وما ذکر ینافیه قلت
لا منافاة فان الاولویة المنفیة انما هی الاولیة بالقیاس الی نفس ذلک الممکن من دون
ملاحظة غیره اصلا وههنا اولویة العدم انما یکون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثیر
وجودها مع انه لو التزم احد اولویة العدم بالقیاس الی ذات الممکن لم یلزم انسداد
باب اثبات الصانع وایضا لا یلزم الامتناع لعدم بلوغها مرتبة الوجوب ومن
هذا تبین سقوط ما نقل عن الشهادات شفا الشیخ من انه للمعلول فی نفسه ان یکون لیس قوله
بعدیة زمانیة المراد بالبعدیة ههنا بعدیة لا یجامع البعد معها القبل سواء کان کل
منهما فی زمان کما فی الزمانیات او لا یکون واحد منهما فی زمان کما فی اجزاء الزمان
او کما فی عدم الزمان ووجود الزمان او یکون البعد فی زمان ولم یکن القبل فی زمان کما
کتقدمه سبحانه وتعالی علی الزمانیات مع ان التقسیم الاخیر عند المتکلمین یسمی بالتقدم
الزمانی البرهانی علی ما یشیر الیه الشارح فی آخر مسئلة الحدوث ودعوی ان البعدیة الزمانیة بالتفسیر
المذکور انما یکون لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانیا وبالعرض مردود
علی ما قرر فی محله مع انه یلزم علیه کونه تعالی فی زمان تعالی عن ذلک فتبین من هذا بطلان د تعالی
استدلال الفلاسفة علی قدم العالم بقدم الزمان قوله واتباعه من متاخری الفلاسفة
کالفارابی وابن سینا قوله ومطلق صورها الجسمیة ای وصورها الجسمیة بنوعها
وذلک لان المادة لا تخلو عن الصورة التی هی طبیعة واحدة نوعیة لا تختلف
الا بامور خارجة عن حقیقتها فیکون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و
ابدا کذا فی شرح المواقف قوله وصورها النوعیة عطف علی قوله بموادها قوله
والظاهر من کلامهم ان قدمها بانواعها بناء علی تعاقب صور الاستقصات فی امزجة المو لید
الغديمة

القدیمة بالنوع عندهم قوله فلا یمکن حمله علی الحدوث الذاتی کما لا یخفی ثم نقل الحدوث
الزمانی عنه مخالف له ولا یصح ان ینقل الحدوث عن افلاطون بغیر موجه کما ذکر بعض
ذلک الکتاب من ان مراد ارسطو منه ذلک الرجل من ریف الکلام الا ان یقال المراد بالعالم
المتفق علیه قدم المادیات او قدم اکثر الاجزاء فان افلاطون غیر قائل به بل بقدم البعد
المجرد والنفوس المجردة کما اتفق علیه غیرها قال افلاطون بقدمه قوله فلا یلزم الا قدمیة
جنس هذا العدد ونحوه من الامور العامة المشترکة بین تلک المعدودات کالنوع والخاصة
والعرض العام فان قلت فیلزم ح قدم الکلی الطبیعی المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة
قلت مقصود الشارح من هذا الکلام ابطال ما ذهب الیه الفلاسفة من کون بعض اشخاص
العالم قدیما علی ما هو تفصیله فی الشرح حیث قال فان ارسطاطالیس واتباعه الافلاطن بطل
عندهم مطلقا بحکم برهان التطبیق فیه مطلقا علی ما یستظهر بعضهم من کلامه علی ان المجمع
علیه مجرد انه لا شخص قدیما غیره ولو سلم ان المجمع علیه نفی القدیم مطلقا فلا نسلم ان الکلی
الطبیعی موجود فی الخارج کما ذهب الیه صاحب المحاکمات وتبعه السید المحقق قدس سره ولو سلم
فعند الشیخ وغیره من القائلین بوجود الطبایع فی الاعیان ان الذاتیات موجودة بالذات
بوجود الاشخاص والعرضیات موجودة بالعرض بوجودها فیمکن ان یقال لعل تلک الحوادث
المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتی فلم یلزم وجود الکلی المشترک بینها الا بالعرض والوجود
بالعرض وجود مجازی ولو سلم فلعل تلک الحوادث تعلقات الارادة فلم یلزم الا قدم
القدر المشترک بین التعلقات وتعلق الارادة یرجع الی صفته فلا یلزم ذات قدیم
غیره تعالی مع تجویز تلک الاحتمالات کلا او بعضا لا حاجة الی التشبث بالفرق بین العلة
الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاول لم یجز وعن الثانیة جائز کما هو
المختار عند الامام الرازی وتبعه جمهور المتأخرین ومنتهی الیه اخر الجواب ایضا فی علی ما یستظهر
قوله ودعوی ان المعدات الغیر المتناهیة لا تنتظم الا بحرکة سرمدیة فیلزم قدم المتحرک
بهیئة الحرکة دعوی من غیر برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوی التقدم الطبیعی
ولیس ذلک الا التقدم الزمانی قلت هو تقدم زمانی بالمعنی المذکور وهو اعم من ان

يقع القبل والبعد كلاهما في زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجامع القبل والبعد فيه
مع انه لا يقع شيء منهما في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان وينتهي هي بجنسها القديم
مستندة الى القديم وبعد وتسلسل صرح واسطة في صدور الحوادث على ان في انية الزمان
وكونه كما بالذات وكونه مقدارا للحركة بحثا على ما لا يخفى بعد المراجعة الى محل اثبات
الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم الى الساعات والشهور وغيرها على
ما ذهب اليه المتكلمون قصه وكذا دعوى ان الموجودات لابد ان ينتهي الى مادة قديمة للصور
المتعاقبة عليها اشارة الى ما في قول الحكماء ان كل حادث زماني لابد فيه من سبق مادة
تقوم امكانه بها بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا امكانه منتفي
وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يبقى قائما بنفسه فيبقى قائما بمحل فلا يلزم الانقلاب
من النقض والحل وتقرير الاول ان يقال ما ذكر جار في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق
بين قولنا امتناعه منتفي ولا امتناع له وعدمه لا ولا عدم له وتقرير الثاني ان يقال
قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية اي الامكان وقولنا لا امكان
له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية
وسلب اتصافه بها كذلك فرقا بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وسلب اتصافه بها
قصه وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده في الازل فكونه غير
ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لابد منه في وجوده اقول فيه انه لا يلزم من
كون الممكن وجوده في الازل محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان وجوده فيما
لا يزال ثابت في الازل وكذا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية على ما يشير اليه الشارح
فلا يلزم خلاف المفروض والاقلب الحصوة لان جميع ما لابد منه في الوجود اللايزالي
متحقق في الازل فان قلت هذا انما يصح على ان يكون التردد في الوجود اللايزالي لا في
مطلق الوجود وكلام الشارح مبني على الثاني قلت الظاهر ان التردد في الوجود الذي للحادث
لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا وح يلزم اما قدم الحادث
او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل كما ذكره بعض الافاضل من ان التردد في استدلال

الفلاسفة

الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا مبني على
عدم كونه ويلزمهم فيناسب استثناء اختيار الشق الثاني بالنظر الى الشق الاول من التردد [يد]
وهو خلاف الفرض ولزوم قدم الحادث على الشق الاول ظاهر على مذهبهم من ان
تخلف المعلول عن علته التامة سواء كان مختارا او موجبا ممتنع [الثاني باختيار]
الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت
هذا اختيار الشق ردده المستدل بين الشقين يلزم على الاول اما حدوث الممكن بدون
تمام علته وعلى الثاني التسلسل فمعنى الجواب باختياره انه يلزم اختيار احد شقيه ومنع لزوم
ما لزمه او منع بطلانه والمنعان مكابرتان اما الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما
لزم كل واحد من شقي الشق الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون
تمام علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وبطلان التسلسل معلوم من البراهين
القاطعة فمنعه ايضا مكابرة قلت كون هذا الجواب اختيار الشق الثاني مبني على
ان المجيب رد الوجود المردد فيه في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او مطلق
واما الوجود اللايزالي ورد بالنظر الى الشق الاول يختار الشق الثاني دون
الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من التردد ويمنع لزوم قدم الحادث [دث]
على العلة الموجبة والمختار في امتناع تخلف المعلول عن الاول ودونه ان على ما يخرج
اليه الجواب كما لا يخفى على المتأمل في كلام المنصف وبالجملة كونه اختيار الشق
الثاني مبني على الاول من شقي التردد واللزوم رد المجيب بينهما الوجود فيه في استدلال [ل]
الفلاسفة وان كان خلاف الظاهر لما سيأتي الفلاسفة واظهار الشقوق بتعيين كلما تضطرها [ر]
غير بعيد وعدم لزوم احد المحذورين مبني على الشق الثاني فانه بالنظر اليه يختار الشق [ايضا]
الاول من التردد ويلزم فتامل حق وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان التعليق
بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول لا يحتاج الى مرجح على ما يفهم من قوله
اذ من جملة ما لابد منه الى قوله بل بوجوده فيما لا يزال وليس لم اذ من المفروض ما حرم
في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في تردد الفلاسفة نعم خلاف المفروض على تقدير

شق المتممية انما هو خلاف المفوض بهذا المعنى فلو قال بعضه وهو خلاف المفوض
لكان اظهر اللهم الا ان يقال ان لو اجوب اختار الشق الثاني بالنظر الى مطلق
الوجود او الوجود الازلي وان كان خلاف الظاهر اليه الاشارة قوله فنقول التردد
في التعلق بانه متمم او ليس بمتمم لما كان في الوجود اللايزالي لا يلزم على شق المتممية
خلاف المفوض الذي هو الشق الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف
المفوض فتامل قوله على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر قوله يقال ان التعلق الازلي
اما ان يكون متمما لعلة وجود ذلك الامر او لا وعلى الاول يلزم ازلية ذلك الامر وهو
بط لانه ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم ازلية ما اعتبر له ذلك الامر وعلى الثاني يلزم
ان يحتاج ذلك الامر الى امر آخر ويتسلسل قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت
معين فلا يوجد الا فيه رد هذا بانه يتوقف حضوره على حضور ذلك الوقت
الحادث فينتقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
يتوقف على وقت آخر سابق وهكذا فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي
لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا نم استحالته مثل هذا
التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول لو
كان ذلك الوقت الحادث من الاعيان ايضا لا يلزم التسلسل بناء على ان الارادة
كما تعلقت بوجود المعلول في ذلك الوقت تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت
مسبوقا بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه على الزمان عندهم
قوله لا يرد عليه انه لما تعلقت الارادة في الازل بوجود ذلك الممكن في ذلك الوقت
يلزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او ازلية الحادث واجتماع اللايزال مع الازل
بناء على الوقوع باي العلة الموجبة والمحتاج فافهم قوله فنختار انه ليس كذلك لان المتمم لعلة
وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي فانه
متمم لعلة الوجود اللايزالي كما قال وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار
انه كذلك فان قلت ان ذلك الوقت من جملة ما لا بد منه في الوجود اللايزالي فكيف
يلزم

يلزم ذلك التعلق متمما لعلة قلت المعلول هنا ممكن مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية
الزمانية بالمعنى الاعم الشامل لما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقية الذاتية فيكون
ذلك من اعتبارات المعلول فتامل قوله ثم ان الجواب الثاني الذي اختيار الشق الاول
من الترديد ومنع ازلية الحادث بناء على ان تخلف المعلول عن العلة المختار جائز ظاهر
بعد التامل في قوله فنختار انه كذلك ولا يلزم ازلية الاثر ما ذكر هنا هو مختار
الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين قوله ثم فيه ان ما ذكره من امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه في
وقت آخر لا يلزم في المختار لان الارادة مرجحة فتامل قوله سواء كان مقارنا لوجوده
او فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون المسبوق بالقصد والارادة حادثا لجواز ان يكون
مسبوق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما في له الآمدي فلا يتم الاستدلال على
حدوث العالم بانه مسبوق بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين قوله وقد يقال | محمد الدمنغاني منه
ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان ان اراد
بكون الشيء الازلي فوق الزمان سابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع معه
السابق مع اللاحق كالمجرد وكون الازل السابق غير داخل تحت تصرف الزمان وتغيير اذ
الفلاسفة ايضا قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم يدل عليه قوله فان ما يوجد
يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيص الممكنات وجودها بما
باوقاتها قوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده المتناهي
فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل بناء على انه دعوى بلا دليل و
تقرير المعارضة ان يقال كل شيء من الازليات بزماني لان الازل سابق على الزمان وجميع
الممكنات زمانية فلا شيء منها في الازل فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول
معارضة عدم جعله جوابا آخر عن اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث
والشارح في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل بوجوه
المعارضة لا اختصاص له بدليل دون آخر اللهم الا ان يقال عنون بقوله وقد يقال

شرح اي ما فيه من كونه دعوى بلا دليل ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيليا باختيار الشق
الاول للجواب الاول ومنع لزوم كون تمكنه جائزيا بناء على ان جميع الممكنات زمانية
والازل سابق على الزمان البتة وعدم جعله معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول
في كونه نقضا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا آخر مبنيا على الوفق
بالسند اذ هو في الاول الجواز المذكور وفي هذا الوجه جميع الممكنات زمانية وكون
الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات
بمعنى دخولها تحت تصرف الزمان لا بمعنى ان الازل سابق عليها بالبتة المذكورة فان
قلت الكلام على السند الاخص غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن التحقيق انه بمعنى ان
السند لا يصلح للسندية مفيد على ما يفهم من كلامه قدس سره في تعليقاته على حكمة العين
فان قلت لو كان هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا باختيار
الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
في صورة الاختيار اذ هو غير جار في الزمان لامتناع كون الزمان في وقت من الاوقات
فما تقرر له على وجه يعم الزمان على ما يدل عليه قوله والزمان من جملة الممكنات قلت
لا يخفى ان معنى تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها وجودا
مسبوقا بالعدم سواء وقع في وقت كما عدا الزمان او لا كما الزمان ويمكن ان
يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا يلزم الفصل بالسؤال الآتي ومتعلقه اذ
هو متعلق بالجواب الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى ما انجر آخر الجواب الثاني
اليه من منع استحالة التخلف مطلقا كما لا يخفى على المتامل واما اكون ان هذا الكلام متعلق
بالوجه الثاني لدفع التوهم الناشي عنه فان قوله تعلقت الارادة في الازل بوجود المعلول ورتب
فيما لا يزال ولو كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا بالعدم مطلقا الا ان للتوهم
يتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لتبادره في بادي الرأي من ما لا يزال فيشمل الزمان
فيدفع بتوجيهه وقد يقال الوفق من وجه فان قيل لا التوضيح من هذا الكلام بيان ضعف
الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار الشق الثاني من ترديد الشق الثاني ومنع لزوم

التس

التسلسل على ان الحادث اللازم للمتمم للعلة اي ما هو تعلق الارادة وهو امر عدمي لا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع
وبطلان ما قيل يلزم من لا تناهي التعلقات كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين واما الافلا
وجه لهذا السؤال بعد التزام تخلف المعلول عن العلة التامة اذا كان مختارا اذ
اختيار الشق الثاني منتفي هذا السؤال ومنع الملازمة ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز
جعل التعلق متمما للعلة على ما هو مدار الجواب الثاني لانه لا يخلو من ان يكون حادثا او
قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم ولا يخفى ان هذا السؤال كما يندفع بالتزام
المذكور يندفع ايضا بان هذا التسلسل في المعدومات وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم
منه مدعى الخصم على ما سبق فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدور
ان فبطلان هذا التسلسل بهذا القول غير موجه واما بطلانه ببرهان التطبيق فعلى قبيل انه
ثابت بناء على انها ليست من الاعتبارات التي تنقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف
وجود العالم عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها للموصوف على الترتيب
ورد بان جريان برهان التطبيق انما يلزم اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج
او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها
موجودة باحد الوجودين ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات معدومات والبرهان
فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم منه مطلوبه على ما سبق اعلم ان القول بالانحصار في
مثل هذا مما صدر عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال في تعليقاته على حكمة العين في بحث
اثبات الوجود الذهني بانه لو لم يتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي بالوجود
الذهني لزم انفكاك الماهية قبل الوجود بوجود آخر وننقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات
الى ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية
بين الحاصرين بين الماهية والوجود الموصوف ولا وكان نسبة الماهية مع الوجودات
كنسبة الارادة مع التعلقات فيلزم من القول بالانحصار هناك القول بالانحصار ههنا ايضا
وهو وهم فاسد وان صدر عنه قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتاخرين ان الانحصار

ثابت ليس فيه محذور لعدم كون النسبة بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في
الوسط كالنسبة بين تلك الامور ق هذا نهو احد الشرطين لكنه خاته لو غير المثال بين
الحاصرين ق الآخر فهو ما صرح به قدس سره في حاشية المطالع وهو ان يكون بينها ترتيب طبيعي
او وضعي ليتحقق الانتهاء لان الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الامور الوجودات على تحقيق
هيولي عالم العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية على ما يتوهمه
الفلاسفة ق وكذا الارادة مع التعلقات ق الحاصل ان الانحصار انما يلزم لو كان التسلسل
طرف معين والطرف الآخر فيما نحن فيه ولو كان معينا كالآن الاول ليس كذلك اذ ليس
بعد الماهية تعلق معين ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا للوجودات والتعلقات
كما يكون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب فلزوم الانحصار
بين الحاصرين فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعلية والواجب ايضا فاعل فلزوم
وقوعه في الطرف فيلزم الانحصار فيلزم التمام على تقدير اللاتناهي قوله والتسلسل
اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود ق هذا مبني على
دعوى بعضهم الغير المبرهن من ان المعدات لا تنتظم سلسلتها الا بحركة سرمدية وحدوث
العالم باسرها ينافيها قوله فان الافلاك قديمة عندهم بناء لمذهب الفلاسفة
في ربط الحوادث بالقديم يجب ان يلزم على مذهبهم التسلسل المحال عندهم بناء على نياتهم
جسما قديما متحركا بحركة دائمة فيكون كل من الحوادث مسبوقا الى نهاية من قبيل
المعدات ق والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان برهان التطبيق فيه على
زعمهم قوله فهو ذات جزءان كالجسم او النجد ق قال ارسطو الحركة قد يطلق
على نحو الجسم بحيث اي حد فرض من حدود المسافة لا يكون هو قبل الى الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه ق الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة
مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها
مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فحكم ارتسامها ونسبتها تحصل في الخيال امرا
ممتدا غير قار ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني

جرهابب بها

في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة كما
يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فترى لذلك خطا او
دائرة ق والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان افراد الوضع
في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة الاينية فان نوع الفلك يجب له
ان يعرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المعروض في الآن السابق والآخر
هي الحركة بمعنى التوسط اي صفة للفلك دائما عندهم القديمة باعتبار ذاتها وهي حادثة
من حيث العوارض اللازمة لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود ق ويتخيل عليها بواسطة هذا
الاعتبار الحركة القطعية فهي باعتبار الاول مستندة الى القديم وباعتبار الثاني واسطة
في صدور الحادث عن القديم اذ يكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة قوله صدوره
مع حدوثه اي صدور الحادث عن القديم مع حدوث العالم باسره وصدور العالم باسره عن
القديم مع حدوثه بجميع اجزائه قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول
به في الوحش قبح لعل وجه قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في الوحش انه من
المجسمة ويثبت للواجب جهة ومكانا على ما نقله الثقة عنه ق الواجب اذا كان جسما
مكانا ازليا فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل في الوحش
لانه مكان الواجب عنده تعالى قوله من ثمة تشابه الاجزاء ق لما كان المراد
منه الحركة بمعنى التوسط ق المراد من تشابه الاجزاء تشابهها في امتداد المسافة
وهي باعتبار تجزي المسافة لا تتجزى فمعنى تشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء مختلفة
في امتدادها سواء كان لها اجزاء فيه ولم يختلف كما في الحركة بمعنى القطع المتشابهة
او لا كما في الحركة بمعنى التوسط فان قلت الحركة بمعنى التوسط يتجزى باعتبار تجزي
الجسم المتحرك على ما صرح به الشريف في تعليقاته على التجريد قلت لا تشابه بالاجزاء اي صفة
لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة الفلكية والكرة المتحركة على نفسها يكون حركة
في بعض اجزائها اسرع وفي بعضها ابطأ فافهم قوله فلا بد بعدمه من علة حادثة قيل
ممنوع وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته ليس كذلك قال صاحب التحصيل ولولا

ان في الاسباب ما يوجب لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها
ثبوت انتهى فان قلت يلزم عليه ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها قلت الممتنع لذاته
ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ما يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم او الوجود
في الزمان الثاني فانهم قالوا الزمان يمتنع عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
مع انه ليس بممتنع ولا واجب ايضا اذ هو ما يمتنع له جميع انحاء العدم الخارجي كما
ان الممتنع ما يمتنع عليه انحاء الوجود الخارجي فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود
في الزمان الثاني وان كانت ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
قلت انما يلزم ذلك لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليست
كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون معلولة باعتباره هذا ما نقل عن بعض المحققين
ورد عليه بان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن الحدوث فيجب بقاؤها
بهذا الاعتبار ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة وفيه ان وجوب العدم بعد الوجود
لذاته مانع عن وجوده في الزمان الثاني الذي هو البقاء ولقائل ان يقول لو كانت الحركة
لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد الوجود يكون منتجا
ذاتها فيتحقق لها آن الوجود لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع النقيضين
بل نحن نقول لما لا يخفى على المتأمل فان قلت يحتمل ان يكون العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم
بعد الوجود قلت فيكون متغيرا دائما ويلزم الخلف المذكور فافهم قوله او بعضها
امر موجود وبعضها امر معدوم بان ينتفي علة الجزء ويوجد المانع معا فان عدم
الجزء مستند الى مجموعهما ولا يلزم توارد المستقلين فان كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد
واما عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل فان قلت فيلزم على هذا ان يكون للعلة امر اطلب صادق
على كل واحد وعلى المجموع وكذا على كل من اعدام اجزاء العلة وعلى اثنين منها وثلثة و
مجموعها مع ان المعلول واحد بالشخص قلت يلتزم هذا في علل الاعدام وان كان المعلول
واحدا بالشخص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والسر فيه ان العدم لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفيه انعدام
العلة وانعدام العلة كما يكون بانتفاء واحد من العلل الاربع فقط وبوجود المانع يكون

ايضا

ايضا بمجموع الانتفاء والوجود فتامل لا يقال يكون احد القسمين من الامور الموجودة
وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وذلك لان عدم امر موجود عدم علة وجود
ذلك الجزء والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك العلة ايضا
يكون احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة وان لم يكن كذلك يكون كلاهما غير
متناه لان عدم المعلول يحتاج لعدم علة تلك العلة وهكذا فيتسلسل الاعدام كالامور الموجودة اي
علل ذلك المانع فافهم والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في
قلت يجوز ان يكون تلك الامور معدات قلت فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعدات
لا تنتظم الا بحركة سرمدية وان كان دعوى بلا دليل ان يكون لتلك المعدات حركة اخرى
وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناهية
ايضا واحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا بد لكل منها عن وجود
فرد من افرادها حال وجود المعلول من تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة
المترتبة بسبب فرد ما من افراد كل سلسلة ح ويلزم محذور آخر ايضا بناء على ما
ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركات بالحركات السرمدية وهو باطل
نعم لو ابطل ابطالهم عن تلك الاعداد مع انهم معترفون ايضا بالبطلان هذا ما سنح لي ثم رأيت
الثاني مصرحا به في تعليقات له على الرسالة المسماة بالزوراء فان قلت ان الحركة
بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة المستندة الى القديم
وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع المتجزي عبارة عن الاوضاع
المنقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي موهومة كالآنات الموهومة في الزمان
والحدود الموهومة في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم تكن موجودة في الخارج
لا تقتضي علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة
الا انها ليست فرضية محضة فان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن
لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضا
لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فاتصاف الفلك بتلك الوضع يحتاج الى

علة فان الوصف الذي لم يكن لشيء ثم يثبت له لابد له من علة ثم اذا زال الوصف عن
ذلك الشيء فلابد له من علة ايضا ضرورة كما ذكره الشارح في تعليقاته على الزوراء على ان
تلك الاوضاع لو كانت بمحض فرض العقل كيف يصير سببا لحدوث الامور الموجودة
فتأمل قوله ان كانت عدمه بسبب امر موجود او عدم امر مستلزم لما اشار اليه من ان
الامور الموجود المذكور سابقا يشمل المانع ومستلزمه والتحقيق ان العدم لا يستند الا الى العدم
لما تقرر ان علة العدم عدم العلة فالمانع الموجود مستلزم لعلة العدم وهو عدم عدم
المانع وعدم المانع من اجزاء العلة فظهر ان الشق الاول انما هو على ظاهر ما يقال ل
ان الشيء كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزاء علته كذلك ينتفي بوجود المانع فتأمل فانه دقيق
قيل يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه
ولا وجود امر قبله مثل عدم امر ممتاز كالامكان مثلا فان سلب الامكان مثلا
لا يستلزم الكشاف الوجود الامتناع الذي كل منهما من المعقولات الثانية
على ما بينتوا وحققه الشارح ايضا وفيه عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان الذي هو ايضا
من المعقولات الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل
في الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعدام بينها علية على هذا الوجه وزاد له
ابطال التسلسل يجري فيه انتهى ويرد عليه ان الامكان لو كان سببا لحدوث ذلك
الجزء لزم قدمه بناء على ازليته الا انه مناقشة في المثال وقد يجاب عن اصل السؤال
بان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء
علة وجوده بالضرورة والموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون الا
اعتبارا كما نحن فيه فليكن عدمه ايضا كذلك قلت هذا مدفوع بما سبق منا
نقله عن تعليقات الشارح للزوراء فتأمل قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
ان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني فلا يجري
البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل التوزيع
فيكون علة لعدمها كذلك وتلك الاعدام مترتبة بحسب الزمان فيلزم ترتب

تلك الموانع بحسبه ايضا فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها
وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علته لو فرض وجودها دفعة يلزم التسلسل
المستحيل ايضا بعد نقل الكلام الى علة وجود كل منها قوله وعلى الاول يلزم وجود
الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اطلاق الموانع عليها باعتبار ان علة
المانع لكل شيء مانع له والا فمانع المعلول عدمه لنهاية السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم
مانع المانع في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور
لا مانع المانع ولا مانع الجزء المفروض من الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع عليها
باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزء الحركة على هذا
الشق من التسلسل في الاعدام اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع عدم
عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علته مانع لعدم عدم مانع المانع
وهو مسلوب في هذه المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع مانع
عدم عدم مانع المانع وجود علته تلك العلة فانه يلزم تلك العلة المانع لعدم
عدم المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مثبتا في هذه المرتبة ويزداد في
المرتبة الرابعة عدم ومانع مضاف الى العدم اللازم في المرتبة الثالثة وفي المرتبة يزداد الخامسة
عدمان ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة وتدرج في كل مرتبة بالتكامل
لا نهاية الموجود وانما احتيج الى تخلف السلسلة في العدمات لما سبق من ان التحقيق ان نسبة
العدم الى العدم قوله فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده بخلاف التسلسل اللازم في
الشق الاول فانه كان في اسباب عدمه باعتبار اللوازم على ما قررنا واعلم انه يفهم
من نحو تقرير الشارح لهذا المقام ان التسلسل في الشقين في الامور المترتبة بحسب الذات والذي
ما اشرنا اليه انفا وبان عنه ظ قوله في الشق الاول المترتبة بحسب الحدوث فالاولى
ان يحمل الترتب بحسب الحدوث على ظاهره ويكون الوجه باي تسلسل الشقين بان الاول
في الامور المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان اعني موانع موانع الاجزاء والثاني

صفحة المضافة اليه منه

مانع م

شيء في العلل المجتمعة المترتبة بحسب الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت
يحتمل اختيار الشق الاول ويمنع الاجتماع وكذلك في موانع موانع الموانع الى ما لا يتناهى
قلت فيوجد سلاسل غير متناهية وهو مبطل على ما سبق على انه يلزم الشق الثاني في اسباب
وجود كل واحد فتامل لعل الله يوفقك لما هو خير من هذا فان كلماته رموز يهتدي كل منا
بقدر ما في وسعه قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو مولانا علي الطوسي وهذا
الوجه ابطال لسند منعهم مقدمة من مقدمات النقض الاجمالي على دليلهم بجريانه في الحوادث
اليومية ويمكن ان يجعل اثباتا للمقدمة الممنوعة وكذلك الوجه الخامس فغايتهما ابطال
النقض بحاله فان قلت يلزم على هذا ان يجعل ما قاله الامام الغزالي وجها آخر ايضا
قلت لما كان معترضا عليه بان التوهم لم يعده وجها آخر اذ الكلام في نقل الوجوه المعتمد
به بين القوم وانما نقله ليدفع الاعتراض عليه ولكونه حفظا لحقيقته لم يكن الوجه الرابع
وجها دليلا ما قاله الامام وجها قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل بناء على
ان الحالة المتحققة فيها سبق القديم على كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا و
لا استمراره على ما توهمه المجيب وبنى عليه الحكم بالمنافاة قوله واما الغير المتناهية فيتحقق سبق
القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه سبق القديم على
جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في ازمنة غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق
فيها سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فالقول بان الحالة زمان ما محل
تامل اذ ليس زمان من الازمنة يتحقق فيه سبق القديم على كل واحد قوله حدوث الكل المجموعي
الذي هو عبارة عن الافراد الموجودة وفي بعض النسخ غير الافراد الموجودة ومعناه غير كل واحد
من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه عبارة عن جميعها فان المراد من المجموع ههنا [illegible] الامور
التي لا يخرج عنها واحد لا المجموع الذي هو كسب من الاجزاء والهيئة الوحدانية العارضة
لتلك الاجزاء لان المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يظهر من شرح المواقف
كذا افيد قوله وهو توهم بعيد اذ يرد عليه بان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم
وظاهر ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بمعدوم

ولا حادث

ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل
وقت وكذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في كل جزء من
الزمان فظهر ان كلام الفاضل غير مبني على ما توهمه قوله ودعوى البديهة في مستلزم حدوث
الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير المتناهي المتعاقبة فاسد اقول هذا مدفوع بما حققه
الشيخ من ان السلسلة الغير المتناهية الموصوفة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة
متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها
موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن او الزمان والموجود
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب قوله فقياسه على الحركة
بمعنى القطع فاسد فان الامتداد الذي يسمى الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب التوهم
قوله فيتحاذى اعداد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير يعني ليس الكلام
في تطبيق جزء المتضايفين على الآخر حتى يقال ان مسبوقية كل واحد من احاد سلسلة
ينطبق على [illegible] سابقية علتها عليه لانها غير متناهية بل الكلام في
عدد احدهما لا ينطبق على عدد الآخر بل يوجد بازاء كل واحد من احاد احدهما واحد
من احاد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضايفا له قوله اما اذا كان من الجانبين فلا يتم
هذا الدليل اه قيل لا يخفى ان اللاتناهي من جانب العلول انما هي بمعنى لا يقف لا انه
واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى ومعلوماته وانقسامات الاجسام وفي الاعداد تسلسلا بمعنى
لا يقف مع ان خروج جميع المقدورات والاقسام والاعداد الى الفعل مح انتهى اقول
هذا الكلام انما مبني على ارخاء العنان مع الخصم والا فلا احتياج لاجراء برهان التضايف لما
ما انتم مسلمون من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد من قطعتي السلسلة المنتهية احداهما
في واحد الى ما لا يتناهى على سبيل التصاعد والآخر منه على سبيل التنازل واجاب بعض
الافاضل بانه لما اقتضى قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق
الزمان والعناصر بموادها وامتناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث دائما ازلا وابدا
على ما هو مذهب الفلاسفة فلذلك توهم ان يتوهم لو فرض تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة

بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في تلك الازمنة
ذا الحصول فيه الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على
ما صححه الشارح وايده بما نقل عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال ان الماضي
من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من
الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحاضر والماضي من الزمان انتهى فيمكن ان يكون الحق ما اشار اليه الشارح من عدم
جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد ان مبنيا على هذا فان قلت ان الحوادث
الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية على ما صححه الشارح فالتسلسل
ليس الا في الماضي فجريان برهان التضايف لا يحتاج الى ما ذكره الشارح بل يكفي ان يقال
لانه عدم تناهي السلسلة من الطرفين اذ ما ذكره لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم
التناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد قلت ان الكوائن ماضيا ومستقبلا وحالا
موجود في زمانه وهي بجميعها حاضرة عند الاول تعالى لا ماضوية ولا استقبال بالنسبة
اليه تعالى ليس عند ربك صباح ومساء وانما هما بالنسبة الى الداخلين تحت
خيطة الزمان فيحتمل ان يكون تسليم الشارح كون الحوادث مما لا آخر لها كما انه لا اول
لها والانتهاء المذكور مبنيا على هذا وهذا هو مختار المعلم صاحب المحاكمات في تحقيق
علمه تعالى واختاره الشارح في الزوراء وان كان مخالفا لتحقيقه العلم في هذا الشرح على ما
سنطرح فان قلت فاجرائه برهان التضايف يدل على بطلان التحقيق المذكور
اذ هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية ويجري البرهان فيها قلت ذلك
التحقيق مبني على وحدة الوجود وعلى ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل
واحد من الكوائن طور من اطوار العلة والزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية
بمجموعه طور من اطوارها ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم
وباعتبار العلة يكون الجميع متحدا معه في الحقيقة الا انها طور وراء طور العقل
ويعرف بناء التحقيق المذكور على ما ذكرنا بمطالعة زوراء الشارح في تعليقاته عليها

وشرحها

وشرحها لافضل علامة الله مولانا جمال الدين حسين اللاري ومن البين
ان هذا البرهان يجري في الامور المترتبة في الوجود وايضا في كل الامور المترتبة
المجتمعة لكنه لا يجري في بعض ما يدعى تناهيه كالبعد وكالامور المترتبة وضعا لفهم
الا ان يعتبر فيها التقدم والتأخر وضعا وهما متضايفان قوله والدهر وعاء الزمان
في الحاشية قال بهمنيار نسبة الدهر والدهور امتدادا لا في الوهم ولا في الاعيان
والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغيرات ولا توقف
قبليات وبعديات فان ما فيها متقارن واي لما في الزمان مما يتوقف الى القبلية والبعدية
في الزمان السابق عنده عين الزمان اللاحق اذ لا يبقى بالنظر اليه تدريج ولا تغير من حال
الى حال مثلا نداء لمن الملك اليوم لا يفارق سمعه الحاصل في الدهر ابدا ومن ثمة يكون
المتجردون عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث
الآتية في الزمان الغائبة وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاء له وتحصيل
في هذه النشأة لمن يتقن هذه الحالة كما يبرق البرق الخاطف لبعض النفوس الكاملة كما
ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع قوله فليتأمل قيل لعله اشار الى انه
لما لم يكن احاده فكيف يعرض له العدد الغير المتناهية واين يتحقق هذا الشرح مجتمعة ح
ينتزع منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله وجزئه في معروض
وعروضه له على تقدير التعاقب وفيه ان تحقق المجموع المذكور تدريجي في الازمنة الغير
المتناهية فكذا عروض العدد الغير المتناهية له ويكفي هذا التطبيق على ما قاله الامام الرازي
في المطالب العالية من انه لو فرضنا بعد الافطار المتتالية في اربعين سنة متوالية
على ان ضبط الوجود الخارجي الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها
وقال بعض المتأخرين من المحققين كذا لكان مجموع الامور المتعاقبة موجودا في مجموع
الزمان فيتحقق الانطباق بحسب الخارج لكن الانطباق تدريجيا موجودا في مجموع الزمان
ايضا لان للانطباق حكم المنطبقين وظاهر انه يكفي ذلك في جريان البرهان فتأمل
انتهى فالحق انه اشارة الى الدفعة لا الى عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون اشارة

الى انه من مساواة الكل والوجود الامور الغير المتناهية ظاهر اذ كل من الجزء والكل غير متناهيين
فلا يكون احدهما ازيد من الاخر فلا حاجة الى التطبيق لابطال الامور الغير المتناهية بلزوم
احد المحذورين اما كون الزائد كالناقص واما التمام على تقدير اللاتناهي قلت لا شك
ان بديهة العقل حاكمة بان السلسلة المفروضة من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى ازيد
من المفروض مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة والنقصان من خواص الكم المتناهي
على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى لاتناهي النفوس الناطقة والنظام الى لاتناهي
اجزاء الجسم ومنهم من يثبت لله صفات غير متناهية والكل ذاهب الى وجود الاعداد الغير
المتناهية في قوة الذهاب الى زيادة غير متناه على آخر وله انه بعد سقوط واحد
يبقى جملة غير متناهية ايضا كانت انقص من كلها وقد يقال في الرد على جريان
التطبيق في الامور المتعاقبة ان الامتياز بين الاحاد بالنسبة في التقدم والتأخر في
ترتب كان لا بد منه لجريان التطبيق اذ يلزم من تطبيق اول احد السلسلتين باول
الاخر انطباق البواقي بالبواقي وذلك الامتياز والنسبة في الامور المتعاقبة
اما بحسب التقدم والتأخر بالزمان او بالطبع مثلا وايّما كان فالتقدم والتأخر معا يتضايفان
لا تحقق لاحدهما بدون الاخر لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شيء منهما في شيء
من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا امس والمتأخر اليوم فان
تحقق الاضافتان امس في الخارج لزم تحقق التأخر بدون المتأخر وان تحققتا اليوم
لزم تحقق التقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك
ولا يرد عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتأخرها في الاذهان كما قال هذا القائل في
جواب السؤال عليه بالمعدات وهي في الاذهان ليست الامتناهية اذ لا يحيط بها الا ذهن
السافلة وحصولها في المبادي العالية على سبيل الاجمال فلا ينتقض النقض المذكور باجزاء
الزمان ولا بنجوم المتعاقبة ولا يندفع ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال بل
على نقيض ما ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى التعاقب الا تأخر
وجود بعضها معدوما على وجود بعض اخر فلا جامعة والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان

والتقدم

والتقدم والتأخر والجواب ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتأخر
متحققان معا مع عدم المتحققات والمتأخرات اذ الامور العامة من ثواني المعقولات
على ما هو التحقيق فان قلت ان تحققهما مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما
ولا تمايز باعتباره على ما ينبغي اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما معا باعتبار
الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان تلك الاطراف وجود خارجي بالنحو الذي ذكرناه
الشيء فيحصل الامتياز بينها باعتباره ويجري التطبيق فتأمل ولعل هذا القائل التجأ
هذا الكلام الى بعض تلامذته مقابلة لكلام الامام والا فتحقيقه ايضا جريان التطبيق
في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب
قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قد سبق من الشيء ما يبطل عدم تناهيها وهو ان النفس بالحدوث الزماني مع الاجتماع
كاف لسوق البرهان وهذا ثابت فيها على ما ذهب اليه ارسطو من ان حدوثها
بحدوث الابدان وايضا نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد
لمادة بدنه فبينهما ترتب طبيعي ايضا قوله بل ربما كانت الزيادة في الاوساط فيعترض
عليه بانه لا بد من ان يكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد
الجملة التامة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في
الجملة الناقصة فيلزم التساوي بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزائدة
واحد لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت
بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في
شيء من المقدمات المذكورة واجيب بانه ان اراد ان يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء
واحد من احاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبته واحد فظاهر انه لا يتصور
بدون الترتب والمفروض عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزائدة على الناقصة على ما
يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد اذ ما له عدم ازدياد احاد الزائدة على احاد الناقصة
فنختار الثاني ونمنع الملازمة الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة

نعم يفهم من بعض كلماته في تعليقاته على حاشية التجريد اختيار
التطبيق في الامور المتعاقبة ومن ثمه جوز في المعدات
في حدوث العالم بطريق التسلسل في المعدات
في رد قول الحكماء في جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
ولم يسمع كلام المحقق الدواني تبعه جمهور المتأخرين منهم
في صورة انفعل

يحسب ٨٤

الزائدة

غير متناه على غير متناه مما لا يخفى ضرورة البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما
ذكره الشارح سابقا بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحد آه فنا من قوله وان شئت
قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فنطبق السلسلة
المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه وهو الاثنان فيلزم مبدأ السلسلة
الغير المتناهية المترتبة العلة الاولى فان الواحد علة للاثنين وهو للثلثة وهي
للاربعة الى ما لا نهاية فيلزم التسلسل في المعلولات اذ الانتقال من العلة ح الى المعلول
بخلاف التوجيه الاول فان مبدأ السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول الاخير فيلزم
التسلسل في العلل اذ الانتقال من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق يجري
في تسلسل المعلولات ايضا على ما صرح به قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ويلزم
من هذا التوجيه انتهاء سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون ازيد منه متناهية والا
يلزم تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد
فظهر التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت سيد وعلى التوجيه
الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب الاعداد بناء على انها
امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تنقطع بحيث وجود الامور الغير المتناهية
قلت عروض الاعداد للمعدودات في نفس الامر اذ العقل يحكم بها اختراعا صحيحا يحكم
باتصافها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية اتصفت بالاعداد الغير
المتناهية فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين مع
ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد بل بين معروضاتها
على ما اشار اليه الشارح اخرا بقوله ثم عدم ترتب العدد من الاعداد الا انه لا ينافي
ترتب معروض العدد من معروضات الاعداد نعم ذكر الواحد والاثنين والثلثة ليكون
ترتب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول فتامل قوله فيلزم في ابطال الامور الغير
المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية
مطلقا سواء كانت مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز عن الوجود في الكثرة عن الغير

المتنا

المتناهي في مراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة
بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد هذا والاولى ان يقال بدل قوله
وفي الكثرة عن الغير المتناهي عن مجموع الامور الغير المتناهية بحيث لا يخرج عنها واحد
حتى لا يتوهم انه يلزم من تناهيها التزايد الى اللاتناهي تناهي التزايد او يقال ان
الزيادة على غير المتناهي لا يمكن وح يسهل ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا من
غير احتياج الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم المحال الذي هو مساواة الكل للجزء
وقد سبق منا ما يدفع هذا فتذكر قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من
المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد
والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما
ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ
هذا القول توهم كون الكل منها واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء المتزائدة بعضها
بعضها على بعض الى غير النهاية والظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها
متدرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم
تناهي اجزائه المتزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وبقياس القول
بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهي
متناهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا
القائل في جعله مبني دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد
الناقص غير متناهية لكون مرتبة التناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام
بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسامات الغير
المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى ومركب الاجسام
منها مع ظهور الفارق انتهى اقول لا شك ان الكل طرف لسلسلة التزايد
كما ان الواحد طرف لسلسلة التناقص وكذا التزايد العارض للكل طرف لسلسلة
التزايد كما ان التناقص العارض للواحد طرف لسلسلة التناقص واشتمال

الكل على الجميع لا ينافي هذا لاحتمال ان الكل فقط منه واحد مشتمل على اجزائه المتمايزة
بعضها على بعض مع انه واقع في امتداد سلسلتها وتتزائده واقع في
امتداد سلسلة تتزايد نا وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال
بل من حيث انه يصدق عليه مفهوم الزائد ايضا كيف ولو كان الاشتمال
منافيا للوقوع في امتداد لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل طرفا لسلسلة
المجموعات مع ان الشارح جعله كذلك على ما يظهر بعد التامل في توجيهه في
هذا المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المتناهية ايضا للزوم الترتب
لها باعتبار المجموعات وهذا هو السر لتنوع هذا الوجه في هذا المقام واما
لزوم القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المذكورة باطلا لمحض
فباطل قطعا كيف ولو انتقص منها شيئا فشيئا يذهب الانتقاص الى ما
لا نهاية مع ان الواحد انتقص المراتب وكذا يلزم الحصر باي الحاصرين و
انقسام السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى اظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
لوجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل دونه انتهى فان قلت نما ذكرته
يلزم ما ذكرت ان هذا السؤال منع لاستلزام وجود الامور الغير المتناهية
مطلق الترتب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان التطبيق وورود على
التوجيه الثاني اظهر كما لا يخفى على المتامل انتهى فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وهو محال اذ يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقومه فيستغني به عما عداه لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس
اولى من تقومها بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات
راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع
الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من
غير شعور بخصوصيات الاعداد تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا اشتباه
فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح الجديد للتجريد

السلسلة

فان

فان قلت لا نسلم استحالة تقوم الشيء بامور يستغنى عن كل واحد منها لاشتمال بعض
هذه الامور على البعض الاخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع
الماء والارض او مجموع الهواء والماء جزء المركبات قلت ان ذلك الاشتمال وكذا
استحالة عدم كون مجموع الماء والارض مثلا جزء المركبات لا يتصور على تقدير
تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام منهم مبني على اعتبار الجزء الصوري على ما يدل
عليه قوله قلت هذا الكلام انما يتم اذا كان لكل عدد ان   وح يكون
لكل مرتبة من مراتب العدد نوعا اخر متمايزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورته مغايرة للمواد فيكون دخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد التي
تحته فان قلت على تقدير نفي الجزء الصوري ايضا لا يلزم من كون كل واحد من
الوحدتين جزءا للثلاثة ان يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا
لها اذ لا يلزم من كون كل واحد من اربع اجزاء الثالث ان يكونا معا جزءا له الا
ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزء المجموع مع انهما معا نفسه لا جزؤه فخلاصة
انه لا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزاء شيء
جزءا للعدد فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرتها في
او جزءا له كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء
الشيء داخلا في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه فتامل ثم اعلم انه على تقدير عدم
تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الاثار المخصوصة مترتبة على خصوص العدد
المعينة كما في البسائط تترتب على نفس الذوات المخصوصة صرح به بعض المحققين
في تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان الشيء معه بالقوة
او بالفعل لا الهيولى والصورة حتى يقال انهما مختصان بالاجسام والعدد من
الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية من الاعراض بعدم المادة والصورة مطلقا

لاينافي ثبوتها في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة الذي لم يكن
له وحدة نوعية حقيقة فله جزان احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة
والآخر وهو السرعة يحصل معه المركب بالفعل والعدم من الاعتبارات العقلية ثم انه
قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به
عبارة الشارح الجديد للتجريد مما صرح به الشارح في تعليقاته على شرحه وقد
يختص المادة والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام كما يفهم من
كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على الشمسية حيث قال ان اطلاق
المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما
ذكره قدس سره في حاشية التجريد من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم
الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم المادة والصورة بالمعنى
الخاص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره في الموضعين يطلب من تعليقات الشارح على الشرح
الجديد للتجريد هذا وما يقال من ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة
ليست بعدد واذ الشيخ الرئيس ابطل كونه كما عن الرأس وهو كما يصدق على
فرد من افرادها كذلك يصدق على كثير منها كما هو شان الكليات وصدق الوحدة
مناف لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا يتحقق بمحض الوحدات فيجب عنه بان
صدق الوحدة عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان
الوحدة على كل واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه
العدد والكم المنفصل فلا منافاة فتأمل ثم عدم تركب العدد من الاعداد
التي تحته اه جواب آخر عن السؤال المورد بتوجيه فان قلت فانه كان متعلق
بالتوجيه الاول بان يقال ان الاقل ليس جزء للاكثر بناء على ان العدد الاقل
ليس جزء من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال لا يلزم من عدم كون عارض الجزء

لعارض

لعارض الآخر ان لا يكون ذلك الشيء جزء لذلك الشيء الآخر فان الاقل جزء
الاكثر سواء كان العدد العارض للاول جزء للعدد العارض للثاني اولا كما
قال رحمه الله فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا اه وان كان متعلقا بالتوجيه
الثاني فوجه الدفع انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس العدد بل
المعدودات ولا شك ان الاقل جزء الاكثر فيها سواء كان في الاعداد
كذلك اولا وبالجملة لا احتياج في بيان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى
التزام كون العدد متحققا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية وعلى
ذلك اي وعلى وجود المجموع المغاير لكل واحد من الآحاد ودخول المجموع الاول
في الاكثر على ما فهم من كلامه رحمه الله ولا دخل للثاني فيما اختاره بعض المحققين
كما لا يخفى ويدل عليه قول الشارح في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب صفة
العلل فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواحد معلول
شيء ثالث مع ان مقصود الشارح يتم بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول
ان يكون له ايضا دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال
بما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدل على الاول ويلزمه الثاني
فافهم من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الى الرد
على العلامة التفتازاني حيث زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال
الدور والتسلسل ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام والثاني اعم من
الاول اذ معنى التوقف ان يأخذ ابطال الدور والتسلسل مقدمة في الدليل كان يستعمل الى
ابطالهما بعد اثبات المطلب كما في البرهان المذكور ههنا فان هذا المسلك اعم من التوقف
افيد ان مراد العلامة التفتازاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال الدور والتسلسل
سواء اخذ جزء في الدليل او يستعمل اليه بعد اثبات المطلب يدل عليه قوله في شرح العقائد
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل فهذا الاعم اخص بانه من عدم التفطن لمقصوده
رحمه الله هذا فان قلت ان الاعم اخص انما يكون على الفاسد دون المراد قلت يحينئذ يكون

صحح ملا محمد [illegible]

مؤاخذة لفظية   فعلته اما نفس المجموع او جزئه اذ فلو لم يكن المجموع موجودا في
غير الاحاد بل يكون هناك محض الاحاد ولما تحتاج المجموع الى العلة ولما كان وجه للتشديد
في علته فعلم ان وجود المجموع لازم لوجود الاحاد وهو غير كل واحد منها وعلى جميعها
فيلزم من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في
الثلاثة يكون مجموعها داخلا في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فعدم تمام
استدلال الشارح رحمه الله بالبرهان المشهور على مقصوده من وجود المجموع المغاير
لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر   ولا قدح في هذا الدليل
الا بان نختار اسناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح
في هذا الدليل بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهم صدر المدققين بل باختيار اسناد المجموع
الى جزئه على ما فصله رحمه الله في رسالته القديمة في اثبات الواجب حيث قال
فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله مرتبة
الى غير النهاية وهكذا انتهى وهذا الاختيار لا ينافي مقصوده رحمه الله بل يؤيده كما لا يخفى
على المتأمل هذا واعلم ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية عينية
لم يكن هناك امر موجود اخر وراء الاحاد وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعية معها
اذ المركب من الموجود والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه
مخالف لحكم العقل فان بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما
بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فان انتفاء المتعدد
انما يكون بانتفاء احاده والاحاد بكلها ههنا موجودة كذا في الرسالة
الجديدة واعترض على هذا بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم
من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لان الثالث مع الاثنين يستلزم تحقق رابع وهو مجموع
الثلاثة وهكذا واجاب عنه بعض المتأخرين في تعليقاته على الرسالة القديمة في اثبات
الواجب تع بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة ان ههنا شيئا موجودا هو معروض
الكثرة والاثنينية وظاهر ان كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لا بد من تحقق امر اخر وما

[illegible]

نعم

لزوم

فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله متناهية والا انتقض
البرهان به اي يلزم من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية
المترتبة او غيرها ان يكون معلومات الله تع متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها
وجود الامور الغير المتناهية في علمه تع ازلا وابدا ولا فرق في جريان
البرهان بين وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان
بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى يقال ان معلومات الله تع ولو كانت
غير متناهية الا انها غير مترتبة او القول بتناهي معلومات الله تع والا انتقض
البرهان والجواب انا لا نم وجود الامور الغير المتناهية بصورة مفصلة
في علمه تع ولو كان علمه تع محيطا بجميع الامور الموجودة والمعدومة بناء
على جواز ان يكون علمه تع بها امرا بسيطا واحدا سواء كان
عين ذاته تع كما ذهب اليه الفلاسفة او قائما به كما سيذكره الشارح في بحث
العلم هذا ما ظهر لنا في تقرير السؤال والجواب وللناس فيهما يعتقدون مذاهب
واما تقرير السؤال بانه يلزم من جريان البرهان في الامور الغير المتناهية
سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن فمما يأباه قوله مما ذكرت
اللهم الا ان يراد به اعم من المذكور بالفعل او بالقوة فان الشارح لما قرر جريان
برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية المترتبة او غيرها بناء على استلزامها الترتب
فكأنه ادعى ان هذا البرهان جار في مطلق الغير المتناهية سواء كانت مترتبة
او لا وسواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه تعسف
فان قلت معلومات الله تع او يعني نحن نقول ان معلومات الله تعالى
غير متناهية في انفسها مع قطع النظر عن العلم ويجري التطبيق فيها باعتبار انفسها
مع قطع النظر عن كونها موجودة بصور مفصلة فهذا نقض للسؤال الاول
وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات غير متناهية تحقق الامور الغير المتناهية
بحسب حد الوجود بناء على انها في الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وان

اريد عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدأ
ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فيما لا يزال فلا يجري البرهان في معلومات الله
تعالى باعتبار شيء من الوجودين و الآخر في تقرير السؤال المشهور على برهان
التطبيق ان يقال ان برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تع فانها غير متناهية
مع جريان البرهان فيها ويقال في الجواب ان اريد بعدم التناهي عدم التناهي بحسب
علمه تع فلا نم لجواز كون علمه تع بسيطا واحدا وهي هناك متحدة غير متكثرة وان
اريد عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث لها
مبدأ ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فمنع عدم كون معلومات الله متناهية
انها لو وجدت في الخارج او في العلم بالتفصيل تكون غير متناهية وعلى هذا يكون
السؤال والجواب واحدا فتدبر واعلم ان المتكلمين ان الغرض من هذا الكلام
دفع الجواب عن السؤال المشهور على برهان التطبيق بنفي الوجود الذهني
واثبات علمه تع بالحوادث الغير المتناهية والالتجاء الى القول بحدوث التعلق
حتى لا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف فوهن الجواب ظاهر ووجه
الدفع ما ذكره فتوجه وانت خبير انه فيه وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك اي
عن لزوم عدم كونه عالما في الازل بالحوادث ثم عن ذلك انه لا يلزم فيما ذكره
الالتجاء الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف على تقدير قدم التعلق لوجود العالم ح في علمه في الازل ومن هذا
يعلم ان المراد بالعلم البسيط غير ذاته لا عينه كما ذهب اليه الفلاسفة اذ
الاستدلال على عدم العينية بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
باق وسيأتي لهذا زيادة نوع تفصيل في الشرح في مبحث العلم واستنبط
بعض المدققين مما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تع من ان المعلومات
كلها في وقته حاضرة بانفسها عنده تع ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين
للوجود الذهني وهو ان يقال لما كان ذاته تع لا تدخل تحت تصرف الزمان

و

وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته على الجميع على السواء
كذلك صفاته تع ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية وح يتعلق علمه
الازلي تعلقا ازليا بالمعلومات الموجودة فيما لا يزال سواء كان اضافة او صفة
ذات اضافة من غير لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف قال هذا الجواب
اسلم مما اختاره الشارح هنا من ان علمه تع اجمالي لما فيه واعترض عليه
بعض الافاضل بان فيه اعترافا بخلاف ما يدل عليه السابق من عدم
وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لابتنائه على ادعاء كون المعلومات
والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية
موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها المعتبرة ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تع بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه
على اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كون
ذاته تع بحيث يكون الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم
وادعاء عدم كونها زمانية اقول الجواب المذكور انما يتم على القول بوحدة
الوجود واذ عليه يكون الكل متحدا مع العلة بالحقيقة ولا يكون المباينة بين
العلة والمعلول الا بالاعتبار اذ ح يكون كل من اجزاء العالم طورا من اطواره
وحالا من احواله ووصفا من اوصافه الى غير ذلك من العبارات وكذلك
الزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية مع جميعها طور من اطواره فكل ممكن
في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره ليس مباينا بالحقيقة بل
بالاعتبار فلا يمكن جريان البرهان على هذا التحقيق في معلوماته تع ولو قيل بوجودها
عنده تع ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم على هذا التحقيق انما هو القول
بالامور الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن الجواب المذكور مبنيا على ما ذكرنا
لما كان للذهاب الى كون علمه تع حضوريا وجه ايضا مع ان الشارح في زورائه
ذهب اليه نعم ينبغي انه لا احتياج على هذا التحقيق الى اثبات صفة زائدة تسمى

بالعلم على انه طور وراء طور العقل وكذا لم يذهب اليه في هذا الكتاب الى كون علمه
حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الالهية على اطوار العقل لدفع
شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا الايراد فانه اخفاء السر
الربوبية وكتمانه بقدر الامكان لازم على ما اشار اليه رئيس العارفين الامام علي
زين العابدين حيث قال اني لاكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل
فيفتتنا وقد تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله فيا رب جوهر علم
لو ابوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون
اقبح ما ياتونه حسنا بيت مشكل خويش بر پير مغان بردم دوش
كو بتاييد نظر حل معما ميكرد وگفت آن يار كزو گشت سر دار بلند جرمش
آن بود كه اسرار هويدا ميكرد ـه وهو العقل البسيط الى قوله بسبب الصور
التفصيلية في ادناه تنتهي فيه اشارة الى تفسير العلم الاجمالي وبيان كونه علما بالغير
وسيأتي نوع تفصيل للعلم الاجمالي في مسئلة العلم ان شاء الله تع ـه ثم اقول الحاصل
ان البعد المكاني اه اشارة الى رد استدلال آخر للفلاسفة على قدم العالم وتقريره
ان الامتداد الزماني غير متناهية اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه والا يلزم
ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم الذي لا يجامع معه المتقدم
مع المتاخر انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
ولما كان بعض اجزاء الزمان متقدما على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا
كان له رسم موجود فيلزم ان يكون له راسم موجود وهو الآن السيال المنطبق الامتداد الزماني
على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج اذ هي كما ترسم الحركة بمعنى القطع بسيلانها
كذلك الآن ترسم بسيلانها الامتداد الزماني المنطبق على الحركة بمعنى القطع
فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان الامتداد الزماني
متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه كما ان البعد المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين
القاطعة وباعتراف الخصم ايضا مع ان الوهم يابى عن تناهيه وكذا قولهم للامتداد

لا يكون

لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم فانا نجزم بالتقدم والتاخر
بحسب الوضع والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له راسم موجود فلو
فرضنا لا تناهي الامتداد الزماني ايضا لم يلزم قدم جسم ما بناء على منع اقتضائه
الراسم الموجود وقوله بل نقول نتوهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة
الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما معناه ان الامتدادين لما كانا بحسب
الوهم ممتنعين بحسب العقل فكيف يقتضيان رسمها موجودا سواء كانا متناهيين
او لا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان
وجوده في الخيال متقوم بعض اجزائه على بعض لا يقتضي بدون راسم موجود حتى
يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فعلى هذا الكلمة بل للترقي وتمكن ان
يكون المعنى ان لا انحصار هذين الامتدادين انما هو بمحض التوهم فاقتضاء الامتداد
الزماني رسما موجودا لا يعقد مطلوبهم قدح يكون اضرابا من منع الاقتضاء الى
المنع الاول فتامل ـه اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه
غير متناه اه اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان شيء والا يلزم
وجود الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه فلا شيء قبله ووجه الدفع
انه لا شيء قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لا لانه غير متناه كما توهم
واما ما يقال انه يتقدم العدم عليه تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر وهو
المراد من التقدم الزماني وهو انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان ولما
عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا
قسما سادسا سموه تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه وتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان
القبلية التي لا يجامع معها القبل والبعد انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان
فعدم الزمان لما لم يكن زمانا لا بد ان يقع في زمان قلنا ان اراد بمعروض القبلية بالذات
ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد

به ما يكون موضوعا اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس اليوم
قولهم اليوم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن اليوم لا يقتضي
لذاته القبلية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقيل يدل على ان العدم من الاعراض الذاتية
لاجزاء الزمان انه اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو واتجه السؤال فلو اجيب بان
الاول كانت مقارنة لمجاورته العالية والثاني للاخرى والاولى كانت قبل الثانية
اتجه السؤال ايضا فلو اجيب بان تلك امس وهذه كانت اليوم وامس قبل
اليوم لم يتجه السؤال ورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان انقطاع السؤال انما هو لان
التقدم على اليوم مأخوذ في لفظ امس كما ان التأخر عن اليوم مأخوذ في لفظ غد
فلو سئل لماذا كان امس متقدما على اليوم كان كما لو قيل لماذا كان الزمان المتقدم
متقدما على المتأخر وهذا انما يعد سخيفا وان اردت تفصيل المقام فعليك بالشرح
الجديد وتعليقاته التي علقنا عليه قوله فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع عن ميله
الركون الى المذهب الباطل في هذا المطلب اذ بملاحظتها يعلم ابطال الاستدلال الاول
للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل اليسير اشارة الى كمال ضعف
هذا الاستدلال لابتنائه على المقدمات الواهية الظاهرة دفعها وكذا آخر الثاني ابطاله
عن ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره لظهور استنباطه من المقدمات الواهية
التي ابطلها الشارح في هذا المقام ولما بطل ما تمسك به الفلاسفة في قدم العالم
بقي دليل الحدوث سالما عن المعارضة وتركه لشهرته وثبوت الحدوث بالاجماع و
لا بد ان الاجماع على خلاف ما يدل عليه الدليل اذ علم حال الدليل مما حققه الشارح
في هذه المسألة شكر الله سعيه قوله اي العدم الطارئ على الوجود وليس المراد
من الفناء مطلق العدم والا لكان هذه المسألة بعينها مسألة الحدوث ولكان خلاف
الكرامية في هذه المسألة منافيا لموافقتهم في الحدوث مستدركة فان قلت كيف يتصور
قبول العدم الطارئ على ارباب الفناء قلت المسائل الكلامية انما تبتني على اطوار
العقل على ان للعالم وجود مجازي عندهم باعتبار ظهور حضرة الوجود بصور الاعيان

قوله لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظائره كقوله تعالى كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وذكر اسم الفاعل في الآيتين للدلالة على
ان الكائن الاستقبالي في قوله تعالى بمنزلة المحقق ويلزمهم فناء الجنة والنار
واجزاء ابدان الانسان والله يعيدها بعد الاعدام فان تم القول باعادة المعدوم
تم قولهم والا فلا فان قلت يرد على لزوم فناء الجنة والنار على قولهم مخالفة
النصوص من الآيات والاحاديث الدالة على خلود اهلهما اذ خلوده لا يخلو عن
خلودهما فلا يجاب بان خلودهما اللازم من خلود اهلهما انما هو بعد تحقق الآن
فيمكن ان يكون فناؤهما تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قبل تحقق اهل
لهما وذلك لان ادريس م في الجنة ولا بد من خلوده خلودهما اذ لا قائل بالفصل
ولا بانه يتحقق فوقع بهلاكهما ولو لحظة وهو لا ينافي دوامهما وخلودهما
اذ هو تعسف بل الحق في الجواب ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد
استقرار اهل الجنة والنار كل في مقره يوم الحساب كما ذكره الشارح وقد علم ان المراد
من بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار واهلهما بعد نفخة
الاصحاب وغير المعتزلة القائلين بعدم كون الجنة والنار الآن مخلوقتين فان
لهم ان لا يلزم على الاول التزام القول باعادة المعدوم وعلى الثاني التزام القول
بفناء الجنة والنار فافهم قوله قال الامام الغزالي في الاحياء الممكن في حد ذاته
هالك دائما ولاستدلال الفلاسفة القائلين بوقوعه في الآية المذكورة ونظائرها
بتأويلها بان الممكن في حد ذاته هالك ومعدوم دائما وح لا يلزم القول باعادة
المعدوم ولا احتياج الى ان يقال ان الكائن الاستقبالي بمنزلة الواقع ولذا
ذكر اسم الفاعل وكلام الاحياء محتملات الاول ان يكون المراد منه ما وجه به اصطلاح
الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات كما حققناه سابقا هذا والثاني
ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مضمحلا في جنب علمه وكذا
كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات والثالث ان الوجود

الامكاني في هذه المرتبة مضمحل بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام
الاشياء كما لا يلزم انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس ويسمى بعض
العارفين هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد الثالث ان يلاحظ السالك مرتبة التوحيد
في الذات فيلاحظ ما قاله في مشكوة الانوار تأكيداً لما ذكر في الاحياء ويدل عليه
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكاً في وقت من الاوقات
اه وهذا هو القول بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراء
العقل اطوار يشاهد بها ويكاشف فيها اشياء يعجز العقل عن ادراكها كما يعجز الحواس
عن ادراك المعقولات وحقق في ذلك الطور ان حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب
مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق ايضاً على ما قاله ارباب الحكمة الرسمية
في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلى وظهر في جميع الاشياء بمعنى انه لا يخلو عن حقيقته من
الحقايق الموصوفة بالوجود بحليتها فانه لو كان خالياً عن حقيقة الوجود بالكلية لما
كان يوصف بالوجود وشبهوا وجود الخلق بوجود الصور في المرآة المقابلة فانه
ليس في مقابلتنا الا المرآة والصور معدومة فيها ولكن لا نرى المرآة لا لتفاتنا
قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين فان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة
مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكمال وجود فهو
صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف
حينئذ متخلقاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه يرى اهل هذا
الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فعلمه علمه بذاته
ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتياً لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة
بصفات متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله اله واحد قال الشيخ

الى الصور المتوهمة فالمحسوس حقيقة هو المرآة لا ما
الموجودة في مقابلتنا اه

الاكبر

الاكبر محي الدين محمد الطائي الاندلسي رضي الله تعالى عنه ما آدم في الكون ولا ابليس
ولا عرش سليمان ولا بلقيس فالكل اشارة وانت المعنى يا من هو للقلوب
مغناطيس وقال العارف الجامي هر جه اوست نه غير اوست
نه تو نيست همه اوست اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين
للاثر وتفصيل هذا المطلب وبيان كلماتهم فيه لا يناسب هذا الكتاب الا انه ذكرنا
شمة منها ليعلم في الجملة ما نقله الشارح هنا عن الامام حجة الاسلام محمد الغزالي روح
الله روحه وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يقولوا بحدوث
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها وهو باطل
لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثاً كان ما هيته من حيث هي قابلا للعدم والعدم
قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما جاز
الآخر والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه وتعالى يمتنع ان
يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر هو عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علماً
قالوا ان كل ما في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى منزه متقدس عنه
فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث كذلك يعتري العقل
عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وذلك لغاية ظهوره من
حيث التحقق والوجود كما ان الشمس لغاية ضوئه لا يستطيع البصر على ابصارها كما
هو وايضاً سبحانه وتعالى لما كان اقرب من حبل الوريد يمتنع ادراك كنهه
كما ان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل بالحدقة بيت جو مبصر از بصر نزديك
گردد بصر زادراك او تاريك گردد لان البساطة محتاجة الى البرهان
والحد انما يقتضي التركيب العقلي دون الخارجي فلا يدل البساطة على امتناع الحد ما لم يثبت
البساطة العقلية واستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي غير مسلم وقد قال
في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد على نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركيب الواجب
في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع وجود الواجب

وجود الواجب او احد الجزئين عين وجوده دون الآخر او لكل من الجزئين
عين وجوده فعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع مجموع الجزئين
ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء الذي هو عين
الوجود واجبا والجزء الآخر ممكنا خارجا عنه فلا تركيب في الواجب وعلى الثالث
فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الآخر او لا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين
وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى
الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل وقال ايضا ويمكن تلخيص الدليل
بان يقال لو كان كل من الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الآخر ولا
على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه
وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور في جميع الشقوق صح
امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن انتهى ولكنا قد نشأ فيه مجال اذ يمكن ان
يكون كل منهما عين الوجود المتأكد ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم
تميزهما فان تعددهما وتميزهما انما هو بحسب الذهن وايضا نفي التركيب العقلي
بناء على ان الجنس امر مبهم انما يتحصل ويتعين بالفصل فلا يكون موجودا بذاته والوجوب
عين الوجود المتأكد فيكون ما فرض جنسا خارجا عن ماهيته فيه وعليه انه لا يتم نفي التركيب
من امرين متساويين بهذا الدليل قال الشارح في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب
من الجزئين العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود فيكون الشيء موجودا وبالوجود
مثلا وقد بين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن وفيه ان هذا الوجود حصة من
حصص مطلق الوجود والذي ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما حقق
تحقيقه ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقاتنا على الشرح الجديد وتعليقاتنا
لبعض المحققين من المتأخرين منه لكن لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد
بل يجوز ان يتعقل من بعض العرضيات المعروضة فان قلت ان تصور الوجه غير
تصور حقيقة الشيء قلت مسلم ولكن يجوز ان يستلزمه فيتعقل منه اليه منه سبحانك

ما عرفناك

ما عرفناك حق معرفتك لا يقال ان سبحانك مبني على تقديسه وتنزيهه من ان
يعرف ويعلم بكنهه فان التقديس والتنزيه المستفاد منه انما يكون بالنسبة الى ما يذكر
بعده فنفيه ودليل على الامتناع لانا نقول ان التنزيه يحصل بعدم الوقوف فلا دليل فيه على
الامتناع على ان دعوى تخصيص خطابي اللهم الا ان يقال ان التقديس انما يكون عن الممتنعات
منه العجز عن درك الادراك ادراك اي العجز عن العلم بالعلم اي عن العلم فان نفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم او العجز عن اقصى الادراك على ان يكون الدرك بفتح الراء
والحاصل ان العجز عن ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان انه يعجز العقل عن ادراكه وهو
رسم جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قال العارف الجامي قدس سره بيت زانكه در علم
خدا داني منه جز جهل علم است د علم نادانی قصه والبحث عن سر ذات السر اشراك
فيه اشارة الى ان في اكتناهه سبحانه نوع اشعار بعدم عجز العقل عن ادراك كنهه
كنحو فتح ففيه اشراك ولا دليل فيه على الامتناع اذ لا يلزم من استحالته ان يكون مقدور
البشر هذا ولا يخفى ان هذه الاقوال دلائل اقناعية على الامتناع بيت عنقا شكار
كس نشود دام باز چین کاینجا همیشه باد بدست است دام را منه لتوضيح ما نظر
الى الآثار رحمه الله قيل هذه الادلة كلها انما يدل على ان النظر واجب اما ان النظر
في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر واجب فلا دلالة عليه في هذه الآثار قلنا
المطلوب من نقل هذه الآثار اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته لاجل تحصيلها
ولا شك ان المعرفة الحاصلة من النظر في تلك الدلائل انما هي التصديق بوجوده
ووجوبه وسائر الصفات الكمالية اذ يتوصل بصحيح النظر فيها الى التصديق بوجوب
وجوده وهو منشأ التصديق بسائر الصفات الكمالية كما ان اتصافه تعالى بوجوب الوجود
منشأ لاتصافه بسائر الصفات الكمالية الثبوتية والسلبية كما حققه المحقق الطوسي
في التجريد والامر بالنظر في دليل شيء انما هو امر بالنظر فيه لتحصيل ذلك الشيء فيفهم
من هذه الادلة من الآيات والاحاديث ما هو المطلوب وجوب النظر في دلائل المعرفة التي اريد منها
التصديق بوجوده ووجوبه وسائر الصفات كما ذكره السابق لتحصيل تلك

المعرفة فتامل قه ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها الضمير في لاكها
وفيها راجع الى الآية والمعنى ويل لمن مضغ وعلك هذه الآية بين جانبي
فمه ولم يتفكر فيها حتى يتوصل بصحيح النظر فيما ذكر فيها من الدلائل الى معرفته تع
ويمكن ان يرجع الى ما ذكر فيها من الدلائل ويكون كناية عن ذكر الالفاظ الدالة عليها
والمعنى ويل لمن مضغ وعلك دلائل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتفكر في تلك
الدلائل حتى يتوصل بصحيح النظر فيها الى معرفته تع قه لان شكر المنعم واجب
عقلا والمراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من البصر والسمع والذهن
وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى
انذاراته والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس والمنعم المشكور هو
الله تع ولا يخفى ان هذا يتوقف على معرفته تع فيكون واجبة ولما توقف على النظر
يكون النظر ايضا واجبا ولما كان الواجب المطلق ههنا عقليا يكون ما يتوقف
هو عليه ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدمة
من حيث هو كذلك كتوقف وجوب الزكوة على المكلف على وجود النصاب
فلا يجب تحصيل النصاب لعدم كون الزكوة واجبا على الاطلاق بخلاف الصلوة
فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه من الشرائط
قه وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب شكر المنعم
عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله على ان الاشاعرة
ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا على تقدير التنزل وتسليم القاعدة ايضا على ما علم
من كتب الاصول الفقه في مبادي الاحكام هذا وستطلع في شرح المواقف على
ان النظر والمعرفة لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا لقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله تع التعذيب مطلقا دنيويا واخرويا
قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بناء على ترك الواجب عندهم اذ لا يجوز في
العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان

الوجوب

الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة وتحصيله انه لو كان الوجوب عقليا لثبت
قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات فيلزم ان يكونوا معذبين
قبلها وهو باطل بالآية وللمعتزلة على وجوب النظر عقلا حجة ابطلها الاشاعرة ان
اردت الاطلاع فارجع الى الشرح المختصر للمصنف في مبادي الاحكام وتعليقاته للسيد المحقق
قدس سره عليه قه ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى قوله يكون النظر واجبا
قال الشارح الجديد للتجريد ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين وهي لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كذلك اورد ههنا قوله عبادة الله تع
واجبة اجماعا بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والمراد من وجوبها وجوب
معرفة الله ومن وجوب المعرفة وجوب النظر ولعل العدول لان الاجماع في وجوب
العبادة اظهر قبولا لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر عند الجميع وهو انهم
الاجماع في وجوبها وقد يتمسك في وجوب المعرفة بقوله تع فاعلم انه لا اله
الا الله لكنه ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر فلذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع
واعلم ان للاشاعرة في اثبات وجوب النظر شرعا مسلكين الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة واشار اليه
الشارح اولا وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب ولكون الخبر المنقول
من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه بقوله ويمكن اه وتفصيل
ما في هذا المقام سيطلع في الشرح الجديد للتجريد قه فقال الاشعري هو المعرفة اراد
بالواجبات المقصودة بالقصد الاول وجعل المعرفة مقدورة بناء على انه وان
لم يجب حصولها عن النظر عنده على ما سيجي كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها
مقدورة باعتبار ان السبب المودي اليها عادة او وجوبا مقدور فانه هو النظر
وهو فعل اختياري قه قلت على ما ذكروه من كون القصد الاول الواجبات فانه
يلزم منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية

وآذ ابتنا ان القصد من الافعال الاختيارية وكل فعل اختياري لا بدله من قصد
والقصد لا بدله من قصد آخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فظهر ان منشا
لزوم الدور او التس على مذهبهم قولهم بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم صغرى
القياس وآما الكبرى فهي ما اتفق عليها وليس مما ذكروه خاصة فلا يكون منشأ للزوم
الدور او التس عليهم نعم انهم التزموا استلزام الصغرى بالكبرى المتفق عليها فتامل قوله
والتحقيق ان الافعال الاختيارية ان توجيها ... جعلهم القصد من الواجبات بل اول
الواجبات وحاصله انه ليس في مبادي الافعال الاختيارية امر هو اختياري سوى القصد
فكيف يجعل القصد من الواجبات فان القصد هو الارادة وهي ليست اختيارية فان قلت ح
ان الارادة هو الميل الاختياري الحاصل عقيب ... مقابلة للشهوة المفسرة بالميل الجبلي الغير المتوقف
للبشر قلت اذا حصل للقادر التصديق بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا
او مهما له جدا ولم يكن مانع عنه يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف
ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لتس فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة
الميل التابع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه وهي الروية اختياري
قلت يتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا
الميل لفقدان الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو عنها بل اكثرها خالية
عنها فان المتوغلين في الشهوات اكثر من التابعين للعقل واعلم انهم قالوا ان
للافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية مبادي مترتبة ابعدها عن الافعال
الافعال وهو التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على البواقي ويليه شوق
ينبعث عن ذلك التصور ينشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة
في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق يسمى شهوة والى شوق نحو
دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا

ويليه

ويليه الاجماع المسمى بالارادة وعند وجودهما يترجح احد جانبي الفعل والترك
الذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للعضلات للاعضاء ويتغاير الارادة للشوق بان الانسان قد يريد
تناول ما لا يشتهيه كشرب الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا
شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية مثلا وهذا ما
يتوهم من كلام سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد وتبعه الشارح الجديد فيه ان الالم ان
الشوق مفقود في تناول الدواء البشع بل فيه شوق نحو طلب انبعث عن ادراك
الملايمة فيها من حيث نفعها لا من حيث لذتها وآما الثاني فوجد فيه شوق وميل
الى نحو طلب الا انه لم يغلب ولم يتاكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق
المتاكد وهو الميل المطلوب بشرط الغلبة وممن صرح بان مغايرة الشوق للاجماع المسمى بالارادة
بالشدة والضعف به اعتبار وعليه تحقيق الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد ونفهم ايضا
من كلماته في شرح الهياكل وصرح به في بعض رسائله فعلى هذه النسخة اذ هي باكد الشوق
مواخوذ في تعريفه هذا فان قلت ان ما ذكرتم من كون الارادة بلا اختيار ينافي ان ارادة
المعاصي يواخذ عليها دون شهوتها على الميل الجبلي الغير المعدود للبشر قلت هذا اعتراض وارد
على اصول الاشعري كما سيجي نعم يرد ان التكليف عندهم بما لم يكن مكسوبا للبشر ومالم يقع لا يقع ثم
به التكليف لا يواخذ عليه عادة ومن هذا اتبين ستر ما نقل عن الشافعي من ان الارادة للمعاصي صح
لا يواخذ عليها الا ان الجمهور على خلافه فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة
انما هي كهواجس والخواطر وحديث النفس دون الهم والتصميم والعزم بينها وبين
سائر الامم بمواخذتهم بحديث النفس ايضا وبان مواخذتهم بالعزم والتصميم مثل
مواخذة المرتكب بخلاف هذه الامة كذا ذكره بعض المحققين من المتأخرين في شرح
المشكاة قوله ووجوبه انما يتم في السبب المستلزم دون غيره يخصصه على ما في شرح المواقف
ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنها كان ايجابه
ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها اذ المسبب انما هو بسبب القدرة
القدرة عليه

باعتبار القدرة على السبب لا بحسب في انه في الخطاب الشرعي وان تعلق بحسب
الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور
من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة
انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق
القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب المقدمة قوله فان ايجاب
الشيء مستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة ولا يلزم من كون عدم ايجاب
ايجاب ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم عدم استلزام ايجابه ايجابه
كما لا يخفى فاذا الاثم استحالة هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف
الامر اللفظي دون الايجاب قوله اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون اللازم
وكذلك التكليف في قوله بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء الصحيح الحصر ونظرا ايضا في قوله بها ما يدون التكليف
بالشرط والجزء فغير محال وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه بديهة قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الكل
والمشروط بدون اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال علة لقوله بل المحال انما هو
التكليف لا لقوله غير محال واما جعله علة لقوله في قوله فغير محال وجعل النفي راجعا
اليه والمعنى فغير محال بهذا الدليل بل بدليل اخر وهو قوله ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور استحالة الملزوم بدون
اللازم فمبني على ان المراد من التكليف هو الايجاب دون الامر اللفظي فلا يتم
قوله لا تم استحالته ولا الحصر في قوله بل المحال انما هو التكليف اللهم الا ان يقال
ان منع الاستحالة انما هو بالقياس الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلام الشارح
في هذا المقام لا يخلو عن التعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم [illegible] اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزء و

١٨

هذا هو المحال وعلى هذا ايضا علة للنفي والوجوب على معناه وفي بعض النسخ لانه يستلزم
تحقق وجوب الملزوم اه بدون [illegible] التكليف بتحقق الملزوم بدون اللازم فيكون
تكليفا بالمحال فهذا الكلام اما مبني على مذهب غير الاشعري او على تكليف ان المراد
ما يشمل الممكن الغير الواقع وجوب [illegible] اللازم وهو محال وهو علة لقوله بل المحال
انما هو التكليف فالنسخة الاولى فتامل قوله لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين
هذا صحيح على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن صور الاشياء واشباحها المخالفة
لها بالماهية فانها كيفيات نفسانية قائمة بها موجودة في الخارج ومعنى وجود
الاشياء في الذهن وجود صورها واشباحها في الذهن بطريق قيامها به فالصور
والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها
فاندفع ما استدل به المنكرون للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء وجود في
الذهن يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه
وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من
الصفات المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها و
ايضا حصول جمعه الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يتعقل واما على مذهب
القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يتم القول بان العلم من مقولة الكيف
مطلقا وهذا المذهب هو المنصور فان ما تمسكوا في اثبات الوجود الذهني لو تم لدل
على ان الحاصل في الذهن انما هو ماهيات الاشياء بانفسها لا ثبوت امر يخالفها في الحقيقة
فيه قالوا انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في
نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن فلو كان الحاصل فيه ما يخالفها لم يكن لها وجود في الذهن فان في حصول
ماهيات الاشياء بانفسها ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى
للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسماء
في ذهننا لا يتعقل لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية

الجليد والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي ولو كان محل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود
العيني وبالجملة اذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصلي لم يلزم
مشاركة الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من
اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه
وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام كذا ذكره سيد المحققين
قدس سره في حواشي شرح التجريد واورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب
مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كا
لحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم
الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله
بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل
الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه
الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال لو كان محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما
هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال لو كان محل الامتناع موصوفا
به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم
لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب
اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل
فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة

فيه

فيه لا حاصلة قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب الاتصاف ان لو
كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض
فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي
شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم
بالذهن المتشخص الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود الذي هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك في الخارج
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن من غير قيام بالذهن
كيفية نفسانية هو علم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخص
ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم
الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى والجواب عن التشبث بلوازم
الماهيات وبصفات المعدومات ان يقال لا شك ان الزوجية مثلا قائم بالاربعة قياما حقيقيا
بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا
بالضرورة بل يكون قيامها به قياما بواسطة الاربعة وحينئذ نقول المعتبر في الاتصاف
الموجب له هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة
ويتصف الحركة بها وكذا القول في صفات المعدومات واما قوله واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الخ فالجواب

عنه انه لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم
الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد فان
قلت ان النفس تتصف في الخارج بالعلم قلت لا يلزم من كون الاتصاف في الخارج
كون الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما لا يكون منشأ للآثار
والآخر يكون وهو الخارجي في ترتب الآثار كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث
قال في حاشية المطالع ما حاصله ان للعلوم ثبوتا بانفسها كما اذا تعقلت علما مخصوصا
ووجود الاشياء بل بصورها كما اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تتعلمه والوجودان
وان كانا ذهنيين الا انه لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول
كنسبة الذهن الى الخارج واما الاشكال بكون العلم جزئيا لقيامه بنفس شخصية
وكون المعلوم كليا فالجواب عنه ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والعلمية
والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح
في تعليقاته على شرح التجريد حيث قال انا لا نم ان الا وجود الماهية المعلومة في الذهن
المكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك
العوارض يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق
بالذات فغير مسلم وليس المراد ان ما ذكره الشارح الجديد في دفع الاشكال من الفرق
بين القيام والحصول فاسد بل الغرض انه لا يصلح توجيها لكلام القائلين بحصول
الاشياء بانفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه ليس مذهبا لهم بل هو
احداث مذهب ثالث وكانه جمع بين المذهبين وهو لا يتم بطريق الدعوى ما لم
يذكر عليه دليل واما بطريق الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلتزم هذا
يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد بناء على ان الجوهر ماهية ممكنة
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهما متنافيان قلت تنافيهما
انما هو في الوجود العيني واما في الوجود الظلي فيكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود

الخارجي

اي الخارجي او يصدق عليه انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع مع انه قائم
بالموضوع ح فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا بذاته وعرضا بحسب وجوده في الذهن
نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا بذاته وعرضا بالنظر الى وجود واحد كذا
نقل عن الهيات الشفا انه يلزم على ذلك التحقيق عدم الاحتياج الى قيد اذا
وجدت في الخارج كما لا يخفى على المتامل وقد ذهب الصدر المدقق الشيرازي الى انه
باختلاف الوجود يتبدل الذات فصورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج
جوهر وبذلك تيسر الجمع بين قولهم الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم
الصور العلمية لا تكون الا من مقولة الكيف وليس هذا قولا بالشبح اذ الشبح عند
القائلين به موجود في الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة عند القائلين
موجود في الذهن بوجود ظلي على ما صرح به وقد ذهب بعض الى ان العلم من مقولة
الانفعال واخرون الى انه من مقولة الاضافة والمنصور انما هو الاول لان
الصورة انما توصف بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتكلمون
لما نفوا الوجود الذهني لا يمكن ان يختار عندهم كون العلم من مقولة الكيف
اي عبارة عن الصورة الحاصلة واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان
يختاره والعجب من الامام انه ذهب الى كونه من مقولة الاضافة مع انه قائل العلم ح
بالارتسام والوجود الذهني كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع وقد
اطنبنا الكلام في هذا المقام لبعض الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه
كونه من مقولة الكيف عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم
فانهم قالوا الوجود خير محض والمبدأ خير وجواد فليس القصور من الفاعل اصلا
بل من القابل بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام يحصل الفيض
البتة ولذا قالوا الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب بيت نقصان ز قابل
است وگرنه علي الدوام فيض سعادت ز همه كس برابر است
ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه

قادرا مختارا يعني ما ذهب اليه الامام مناف لما ثبت بانى المسلكين اما منافاته
للاول فلخلوصه عن النظر واما منافاته للثانية فلخلوصه واجب وحاصل ما ذكره قدس سره
انه ينافى الاولى باعتبار قيد الابتداء دون الثانية فان مدخلية بعض الاثار فى
بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا لاينافى كونه قادرا مختارا فى الكل اذ يمكن ان
يفعل ما يمتنع تخلفه عن آخر بان يوجد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ما يوجبه
ومحصوله ما ذكره الشارح انه لا ينافى الاولى ايضا وقوله قدس سره انما يصح اذا
حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه مدفوع ووجه الدفع ان محصول ما ذكره
الامام هو كون العلم حاصلا بقدرته تع ولازما للنظر بحيث يمتنع عنه عقلا ولا
يلزم منه الا لزوم بعض افعاله تع وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر قوله ومن البين
ان الاشعرى الخ جواب سؤال مقدر طاهره فيه يلزم من لزوم بعض الافعال لبعض التوقف
فيعود المحذور من منافاته مع قيد الابتداء فاجاب بقوله ومن البين ان الاشعرى
الخ وتلخيصه انه لو لزم منه لزوم بعض الافعال للبعض التوقف لما انكر الاشعرى
الملازمة العقلية بين بعض الاشياء اذ هى منافية لقوله فان الكل مستند اليه تع ابتداء
مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين الخ وانما ينكر
التوقف على غير ارادة الله تع فلا يحتاج الحق سبحانه وتع على تحقيقه الى غيره فى شىء من كمالاته
وهذا هو اعلى مرتبة الكمال بخلاف ما ذهب اليه الصوفية على ما نقله العارف الجامى
قدس سره من محققيهم قدس سرهم من ان للحق كمالين كمالا ذاتيا لا يحتاج الحق سبحانه
وتع فى الاتصاف به الى ما سواه وكمالا اسمائيا يحتاج فى الاتصاف به الى ما سواه
اليه اذ هو بظهور آثارها وهو لا يتم الا بوجود المظاهر فتحقق الاحتياج والاستكمال بالغير
عنه انما هو بالنظر الى الكمال الذاتى الذى هو الغنى عن العالمين واما بالنظر
الى الكمال الاسمائى فله هذه المرتبة هذا تمام الكلام بين مذهب الامام الرازى وبين مذهب
الاشعرى فى خصوصية النظر والعلم ان الاشعرى لا يثبت الملازمة العقلية التى يثبتها
بين بعض الاشياء فى خصوصية هذه المادة والامام الرازى يثبتها فيها واما التوفيق

بين

بينه وبين مذهب المعتزلة فقط وكذا التوفيق بينه وبين مذهب الفلاسفة فانهم
يقولون الاختيار بخلافه هذا هو تحقيق المقال على افادة الاستاد المحقق روح الله روحه
قف وعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة اه لما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو
ان الصادر من المبدأ الاول انما هو المعلول الاول على ما يفهم من ظاهر تقريرهم وعلى هذا يكون
التوفيق بين مذهب الاشعرى ومذهبهم بانه لا مؤثر فى الوجود الا هو عندهم ايضا فهم
وح لا ينوهم قول الامام منافيا لمذهب الاشعرى من استناد الممكنات اليه تع ابتداء
ولا احتياج لدفع المنافاة الى اثبات الملازمة العقلية بين النتيجة والنظر من غير توقف
كما بينه الشارح بقوله قلت اه اذ التوقف ليس منافيا للمذهب اليه من استناد الممكنات
اليه ابتداء بمعنى انه لا مؤثر فى الوجود الا هو وارد بما اشتهر من مذهبهم وبيان
ان مذهبهم ايضا ان لا مؤثر فى الوجود الا هو على ما صرح به رئيسهم ابن سينا فى الشفاء
وتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة فى هذا المطلب وبينه بمقدمات كثيرة
شارحها بهمنيار فى كتاب التحصيل الى بعض مقدماته فلو كان استناد الممكنات
اليه ابتداء عند الاشعرى هو هذا فقط لا يبقى فرق بين مذهبهم ومذهب
الاشعرى فيه وليس كذلك بل معناه عند الاشعرى ان لا مؤثر فى الوجود
الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض بوجه من الوجوه وليس هذا
مذهب الحكماء بعينه اذ التوقف على الوسائط والآلات ثابت عندهم وان
كان المؤثر هو سبحانه وتع فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافاة بين مختار الامام
فى حصول العلم عن النظر وبين مذهب الاشعرى من استناد الممكنات اليه ابتداء الى
اثبات الملازمة العقلية من غير توقف اذ الاشعرى ينكر التوقف كما ينكر
تاثير غيره تع كما قال وظاهر كلام الاشعرى نفيه ايضا بقوله وظاهر انه يجوز حمل الابتداء
فى كلامه على عدم تاثير غيره تع بدون اعتبار عدم التوقف وح لا يبقى فرق بين
مذهب الاشعرى ومذهب الحكماء فى استناد الممكنات اليه ابتداء ولا يحتاج فى
دفع المنافاة بين مختار الامام ومذهب الاشعرى الى اثبات الملازمة العقلية

من غير توقف ثم يبقى الفرق بين مذهب الاشعري وبين مذهب الفلاسفة في نفس
النتيجة انه يطرد جريان العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند الامام
لكن الاختيار فيه ثابت عنده ولو كان قائلا بوجوبه عن النظر بخلاف الحكماء
فان قلت انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الشارح في بحث العلم قلت ان
الاختيار الثابت عندهم غير ما اثبته المتكلمون اذ هو عندهم بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشا لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق كما حقق
في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة الفعل والترك فثبت الفرق
في الخصوص المذكور بين مذهب الامام والحكماء قف قال الامام في المباحث
المشرقية اه الغرض من هذا النقل تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة
انه لا مؤثر في الوجود الا هو لدفع ما اشتهر يعني ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفة
مثل ما حققناه حيث قال والحق عندي اي الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة
بناء على قواعدهم وليس هذا معتقدي يدل عليه اثباته للحركة السرمدية ان شاء
هذا التحقيق وما ذكره الشريف العلامة قدس سره في شرح المواقف لتحقيق هذا
القول حيث قال وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي
اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور فيه
ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل واذا فرض ان امكانه الذاتي كاف
في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعقول
الاول وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الى شرط به يفيض الوجود
عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا ما ذكره الشارح بعد نقل كلام الامام بقوله قلت
هذا هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه اه يعني ليس هذا مرضيا للامام
بل هو تحقيق كلام الفلاسفة اورد لما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور اكثر
من واحد منه تع فعلى هذا يكون الغرض من قوله قلت بيان تأييد ما ذكره الامام لما
حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه كما يتوهم ويمكن ان يقال الغرض من النقل

المذكور

المذكور الرد عليه بقوله قلت اه وتحصيله ان الامام كيف يقول والحق
عندي مع ان هذا تحقيق جميع الفلاسفة لا تحقيقه فقط وعلى هذا يكون
قوله واثباته للحركة السرمدية اه جوابا عن سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون
هذا المنقول حقا عند الامام ومعتقدا له وقد اثبت فيه الحركة السرمدية
فاجاب بقوله واثباته للحركة اه فلا ينافي عدم كون اثبات الحركة السرمدية
معتقدا بناء على انه من القائلين بحدوث العالم كون ما عداه مما علم من ذلك
المنقول معتقدا فتامل قف والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم
قوم من عبدة الاصنام منسوبة الى سومنات وكلهم على هذه الوجوه الاول ان كان
العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر
بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني وتسلسل الثاني ان المطلوب
ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان
لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب الثالث ان النظر لا يعين
على تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا
في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ليس الا العلم بمقدمة
واحدة والمقدمة لا تنتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى على المتأمل على انه
يلزم من اتمام هذه الوجوه وافادتها لمطلوبهم نقض مطلوبهم قف والمهندسون
انكروا افادته العلم في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة الى الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات
فانها بعيدة عن الاذهان جدا في الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاحرى
بذاته تع وصفاته وافعاله ونقل هذا عن ارسطو ايضا قف متمسكين بما يلزم
عليه ما لزم على دليل السمنية فافهم قف مع تلك باحوال الصانع وصفاته
هذه الشبهة من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره
سيد المحققين قدس سره قف لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم

لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلال بعض
الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح نعم يدل على عسر العلم وعسر تمييز النظر الصحيح عن الفاسد
مص لكن يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون المبصر في غاية القرب يستلزم سهولة
ابصاره مص لكن يستلزم ان لا يكون الابعد موردا لاحتمال دفع المانع فيه دون
الاقرب مص على عدم التوقف العلم به اي بالاحتياج الى المعلم وهم يدعون
العلم به مص ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورته اه قال في شرح المواقف
والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية
المناسبة لمعرفة الصانع على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الآنية
الحاصلة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث اه وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات
على تلك الصورة مما لا يحصل الا من معلم مكابرة صحيحة صريحة نعم اذا كان معلم كان
الامر اسهل وهذا المعتمد كما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله
تع انتهى مص كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع اذ لا يحصل الايمان
لا معلا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الآخرة ما لم يوخذ من النبي الا ترى انه صلى الله عليه وسلم قال
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون
بالتوحيد لكن لما لم ياخذوا من النبي ما كان يقبل قولهم مص قلنا كفى بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما فلا احتياج الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم
كما هو مدعاهم مص فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم اه
افيد ان الاول في كما ان يكون محدثه نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزئه
فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم
اسم لمجموع ما سوى الله كما هو لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور والتسلسل
انما هو فيه اقول الشارح بنى الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ يتوقف صحة
الجمع هذا وفيما ذكره الاستاد اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع القديم
للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل كما يمكن اثبات

الصانع

الصانع القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل بان يقال كما ان لكل واحد من المحدثات لا بد له من محدث كذلك لمجموع
المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون نفسه او جزؤه او خارجا
عنه والاولان باطلان فتعين الثالث والخارج عن جميع المحدثات قديم
قص فيكون حادثا قيل عليه لا احتياج الى هذا القول في اثبات وجوب
الوجوب والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فاشار اولا الى اثبات
الوجوب بطريق الحدوث بناء على ان علة الحاجة الى العلة هو الحدوث
او هو مع الامكان شرطا او شطرا وثانيا الى اثباته بطريق الامكان بقوله و
لو جوز التاثير في القديم اه ولا ينافي اثبات الصانع القديم بطريق الحدوث
اثبات وجوب الوجود به ايضا فان قلت يلزم من تجويز التاثير في القديم
تحصيل الحاصل قلت المحال تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل عند الفلاسفة وقوله
ولو جوز التاثير اه اشارة الى مسلكهم قص والبرهان يدل على ان كون الممكنات
برهان الحيثية مستندا الى وجوده اه ومن البراهين ما نقل قدس سره في حاشية
التجريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا لاحتاج الواجب تع
في موجوديته الى غيره وهو وجوده فيكون ممكنا واستنبط بعض المتاخرين في
تعليقاته على رسالة اثبات الواجب برهانا يدل على عينية الوجود كما يدل
على ثبوت واجب الوجود وتفصيله ان يقال ان كان في الوجود موجود بوجود
هو عين ذاته وبعبارة اخرى ان كان موجود هو قائم بنفسه فهو الواجب
اما اولا فلصدق الواجب عليه اذ انفكاك الشيء عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق
عليه انه يجب له الوجود بالنظر الى ذاته واما التعريف الآخر وهو ما يقتضي
ذاته وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضاء ولا تغاير كما صرح به واما ثانيا فلما
حققه الشارح في تعليقاته على التجريد من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع

قيامه بنفسه وان لم يكن فكل موجود موجود بوجود زائد عليه فلا بد ان يكون موجودا لما
يجعل بذلك الوجود الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه
اذ مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا فلا بد من ان يكون موجودا امر آخر وهو ايضا
موجود زائد عليه وهكذا فيدور او يتسلسل وانما قال لا بد لما يجعل بذلك الوجود
الزائد له لان كل ما يغاير الشيء فثبوته له بعلة تجعله له وادعى الشارح الضرورة
في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد في خواص الواجب حيث قال كل ما
يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او
ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الحكمة الانسان مثلا لا يحتاج الى ما
يجعله انسانا واما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك لان توسط الجعل
بين الشيء ونفسه ممتنع واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور
للحكماء على عينية الوجود على هذه المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب
غير قائم به اما ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده
بناء على ان مفيده لا بد ان يكون موجودا كما سبق او عن غيره فيلزم افتقار الواجب
الى غيره هذا واقول لو لم يكن في الوجود الوجود المتأكد الذي هو الواجب لم
يكن موجودا اصلا اذ الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في
حد ذاتها بالقوة وما هو بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها
وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالماهيات التي هي بالقوة
فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين
في رسالة له في تحقيق ان لا مؤثر في الوجود الا هو فلا بد ان يكون في الوجود
شيء ليس فيه جهة القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء عن جميع شوائب القوة
وهو الوجود المتأكد القائم بنفسه الذي هو الواجب وهذا البيان ايضا يدل
على المطلوب ومن اراد تمام تفصيل ما قرر في اثبات عينية الوجود فعليه بتعليقاتنا على
الشرح المحقق قف وهو في الواجب ذاته بذاته اي لا بأثر معلول لانه و

ولا تأثير للذات فيه حقه وفي الممكنات اثر الفاعل سواء كان نفس الماهية
او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين بمعنى كون الممكن موجودا انه موصوف
بحصة من حصص الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل
انتزع منه الوجود وسواء كان الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو
بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول مع فانه بذاته كذلك قال
الشارح في تعليقاته على التجريد ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود
في الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت
هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب الرئيس و
المشائين انه اتصاف الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كون الماهية
ماهية مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء على تقرر الماهيات في
العدم عندهم فالفاعل يجعلها موجودا اي متصفا بالوجود فالجعل انما يتعلق
باتصافها بالوجود والحق ان عدم كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية
ماهية لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الاكثر
وهو التحقيق كيف لا وكل ما يفرض انه اثر الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان
ينتهي الى ما يكون التأثير فيه والا يلزم التسلسل فثبت التأثير في الذات في مرتبة
قبليتها من في اول واليه ذهب المحقق كما لا يخفى على من تتبع مصنفاته وايد
هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اذ علق الجعل فيه بنفس الظلمة والنور
وسمعت عن بعض الفضلاء ان الشارح كان يقول ان لسان الغيب حافظا
الشيرازي اشار في بيت الى ان الماهية بنفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث قال
گفتم اين جام جهان بين بتو كي داد حكيم ○ گفت امروز كه اين گنبد مينا
مي كرد ○ ولم يقل گنبد مينا موجود مي كرد ○ ولا گنبد مينا را گنبد مينا مي كرد
واما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى جعل فقط
وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الشارح انه قال لما كان المعدوم مسلوبا

عن نفسه كما قرر فاي جاعل جعل الانسان انسانا مثلا اذ لو لم يوجد لم يكن انسانا
ثم اراد الشيخ انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه مستغنيا عن تاثير جديد اي بعد وجوده
ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن
التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية مص بل وان الذات بذاته كذلك اي الجعلية
مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات مص قلت القائلون بالعينية يستدلون على
بطلان هذا المذهب بانه اه تفيه فكيف يتصور عدم منشأ الانتزاع باي الغرض غاي
قال بعض الاذكياء واكرم الهمة قال بان ماهيته مغيرة لوجوده فقد قال بانه وجوده
على ان ماهيته من حيث التشبه به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب
عليه الاثار ولا معنى لكون ماهيته على وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب
على ذاته تع وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان اثارها
بعد على وجودها فذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده لكان هو بذاته
على هذا التقدير منشأ لاقوى الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده
وقد فرض غيره وعد هذا من متفرداته حيث قال لم يأت بمثله احد ممن سبقني
من العلماء الكرام والحكماء الاعلام وعلى هذا يرد على الشارح ما قيل من انه لا يخفى
ان المستدل الالهي بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود
غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقصدين فاستدل على بطلان
مقصود الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتأخرين في تعليقاته
على حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان
النار اذا اثرت فذات النار هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية يكون مبدأ
لاثارها فالفرق بين المؤثر ومبدأ الاثر بالذات واما في الواجب تع فالمغايرة
بين المؤثر ومبدأ الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تع من حيث كونه
مؤثرة موجودة ومن حيث كونه مبدأ الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في
تاثيره تع في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي

المقاصد وعقيدة تعالى هو

تاثيره

تاثيره في غير ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة
بل الذات مستقلة في التاثير فيه من غير استناد الى مبدأ وايضا انه لا يلزم على
الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هو مؤثر في وجودها كونها نفس
الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير
الذات من حيث هي مستندا الى شيء هذا اقول لا يخفى ان الحكماء لا ينكرون مغايرة
الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك بين الواجب والممكن والحصة
للذات بمعنى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق
لكون ذاته بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق وكذا كون الذات مغايرا
لوجوده الخاص بتاثيره فيه مبدأ الانتزاع المطلق على ما ذهب اليه المتكلمون
لكون الذات بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود المغاير للذات
المعلول له ليس الا حصة من المطلق وعلية الذات له ليس الا لكونها معروضا لها
فتاثير الذات من حيث هو مستند الى الذات فالذات مبدأ التاثير فكان نفس الوجود
وبالجملة يلزم على جمهور المتكلمين القول بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود
الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة الذات له ليس الا حصة من المطلق فلما صار الذات
بذاته مبدأ لعروض حصة من المطلق صار مبدأ لانتزاع المطلق واعلم ان القائل
المذكور ايضا استحسن التزام العينية على المتكلمين على ما نقل عنه بعض تلامذته
حيث قال والزام العينية على المتكلمين كان مشهورا عن بعض معاصري الكستاد
وقد نقله الكستاد عن ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه لكن
كنت سمعت من الكستاد انه منه فاستحسنه منه انتهى نعم يرد على المتكلمين
بحسب النظر الجليل اما ارتكابهم خلاف بداهة العقل او الدور او التسلسل قلنا
قال رحمه الله فكونه مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بتلك الطريق لا يتصور واما
عند دقة النظر فلا يلزم عليهم شيء لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود
فقط حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان المفيد للوجود كابدا ان يكون له وجود

معنى

على ما ذهب اليه ص

وقال شارح حكمة العين وفيه نظر لانا لا نسلم مطلق بل المفيد للوجود الذي لا يكون
وجوده من ذاته بل من غيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود واما الماهية التي
يكون وجودها من ذاتها و يكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على
الوجود وهذا وان لا يلزم عليه انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية
الممكنة ملزومة لوجودها بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود اذ
لا بد للممكن من فاعل موثر موجود واجيب ان تلك المقدمة بديهية تمنعها لا تسمع
الجواب وعليه يدور جميع اهالي اثبات الواجب انتهى وبهذا التقرير اي
بان يكون المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص
الذي هو عين الذات انتهى ينكشف كثير من الشبه المتشبثة على ما يتوهم من عينية الوجود
المطلق اي المفهوم العام البديهي منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم غير المعلوم ومنها ان الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويخالفها في الخصوصية وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيكون مغاير الحقيقة انتهى والاكثر المعتزلة اختير رعيلا لاكثر عن النجار فانه
موافق للاستاذ في هذه المسئلة انتهى بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل بالاختيار كذا في شرح المواقف انتهى بقدرة الله اختيار اعني الايجاد
الاختيار اعني افاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها
ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير
بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه ويقابله الابداع اعني ايجاد الايس عن
الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب
التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في
الشيء والاول في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر كذا في
تعليقاتي على شرح التجريد انتهى على ان يتعلقهما جميعا باصل الفعل اي على طريق
التاثير فيجوز اجتماع الموثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب

بانه

بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بدون الاحتياج الى
الاخر كذا قيل اقول ولكن ابطلوه ببطلان توارد العلتين المستقلتين فلو اراد
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فيكون من الكسب كذا في شرح المقاصد ولا يخفى
انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة والنقصان
لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سنذكره انشاء الله في بحث التوحيد انتهى وقدرة العبد
بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي وصف بها افعاله تعالى
كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيرها
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيرها كذا في شرح
المواقف انتهى فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني ان يجري ومدخلية
العبد فيه يحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها قدرة
مستقلة حتى يرد ما يرد وعلى المعتزلة انه من وقوع بعض الاشياء بقدرة العبد
مستقلا لا فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يبنى على ما ذهب اليه حجة
الاسلام وان اريد به التاثير او المعاونة يرد عليه ما يرد على المعتزلة او
الاستاد قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل الفعل ايضا وهذا
كسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية والسببية الحقيقية
تامل انتهى ثم ايجابا وجود المقدور هذا مناف لما ذكره قدس سره في شرح
المواقف من ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد مستقلا بلا ايجاب بل بالاختيار
على مذهب المعتزلة كما سبق في النقل المذكور هنا ام لازم لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة
موثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادي الفعل ولا اختيار في المبادي كما سبق لا بد
من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلى هذا اثبات القدرة الموثرة ايضا لا يدفع
السؤال المشهور كما ان اثبات الكسب لا يدفعه كما سيجيء وبه دع ما قال المعتزلة
مع قطع النظر عما يلزمه انه لو كان العبد فاعلا مختارا لفعل الافعال بالاختيار
فيكون تاركا له واحد لا يرضى به بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون العبد

فاعلا مستقلا او تدرك لزم عجزه تعالى فكيف يكون العبد فاعلا مختارا هذا عند
اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف قد آل الحق ان ايجاب الشيء بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا يبتنى ما ذهب اليه
المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعرة من ان له جزء اختيار ى
فيها الا ان شيئا منهما لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان مبادي الافعال
الاختيارية لا اختيار للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شيء وعلى هذا يتوجه ما ذكره
بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله تعالى يوجب للعبد قدرته و
ارادته لا يصح على ظاهر مذهب الحكماء بدون التكلف بل يصح على مذهبه وقوله ثم بهما
يوجبان وجود المقدور على عكس الاول فعلى هذا ينبغي ان يكون على الثاني فافهم منه
فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود
مقدور العبد لا قدرة العبد وارادته فقط وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال
ان بين كلام الامام في الارشاد وبين ما نقل العلامة الشريف عنه في شرح المواقف
حيث قال ان مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع ع
الموانع منافاة فتامل ثم الفرق بين مذهب الاشعري ومذهب الامام ان قدرة
العبد على مذهب الاشعري من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة عقلية
وعلى مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف كما هو مذهب الفلاسفة او يرد
لمذهب الامام الرازي في النتيجة والنظر لما وجهه الشريف فيما سبق منه فان الظ
في بعض الحواشي نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين علي ابن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه انه قال بعد ما فوضوا الى الله وليس هذا اعتراضا على افلاطون بل
مرامه من كلامه بيت پيش كه بر آورم ز دستت فرياد ه هم پيش تو از
دست تو مي خواهم داد ه وهو كلام من التوحيد والتسليم والرضاء منه بل ما هو
اعم منه ومن الكسب اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان

القدرة

القدرة صفة يصح منها الفعل والترك وذلك لان قدرة العبد يصح منها ذلك
اذ لولا قدرته امتنع لو وجد بقدرة العبد لكن لما وجد الفعل بقدرة الله تعالى كان
قدرة العبد مقارنا له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هو الكسب
الذي اثبته الاشعري منه واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح
في اصول الاشعري فانهما كسائر العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي
واتجاه سؤال فكما لا يصح السؤال بانه لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مسيس النار
ولم لم يخلقه ابتداء او عقيب مس الماء كذلك لا يصح السؤال بانه لم عاقب عقيب
افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكسهما كذا
في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم القدح دون ما قيل لانه يثبت الاختيار
في الكسب وان يقدح في مذهب الجبري المنافي لهما فالثواب والعقاب بسبب ذلك
لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار
فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان كان جائزا عنده على ما ذكره الشريف في رسالته
الجديدة في اثبات الواجب صفحة بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه
المعتزلة ايضا لا يدفع السؤال فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا بالمعاصي
مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه صورة الامر الملائم
واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لحدوث الشوق الكامل الى ذلك الامر
ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منساقة الى
مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في تلك المبادي ويوجد
الفعل بعد تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة العبد او بقدرة
الله تعالى فالشبهة لا يندفع بهذا العذر الذي يدعيه المعتزلة اعني تاثير قدرة العبد و
ارادته بل الوجه في دفع الشبهة على ما ذكره الشارح في رسالته في خلق الاعمال ان
الممكنات لما لم يكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب
فليس لنا عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب

ظلم تع عن ذلك علوا وليس مثل ذلك كمثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة
وينعم على الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس لله كذلك بل هو وماله سيان
في انهما مخلوقان لله تع مستفيدان الوجود منه تع فلا حق لمالك على العبد الا ما اثبته
الله تع له وقال في الرسالة الجديدة واوضح ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف
الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس بقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرة العبد
وان لم تكن موثرة فالتكليف به جائز وواقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله تع
حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة
لمن اراد والشقاوة لمن شاء من غير سابقة استحقاق وقال هؤلاء الى الجنة وهؤلاء
الى النار ولا ابالي انتهى وعن ابن الديلمي رضي الله عنه انه قال اتيت الى ابي بن
كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء من القدر فحدثني لعل الله تع يذهبه عن قلبي فقال لو ان
الله تع عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم وهو غير ظالم لهم ولو انه رحمهم
لكان رحمته خيرا لهم ولو انفقت مثل احد ذهبا في سبيل الله لن يتقبل منك
حتى تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك لم
يكن ليصيبك قال ثم اتيت حذيفة بن اليمان فحدثني مثل ذلك ثم اتيت عبد الله بن
مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن رسول الله صلعم
مثل ذلك وفي الحديث دلالة ايضا على ان المعتزلة لا يثابون باعمالهم كما ذكره الشيخ
شهاب الدين بن حجر في شرحه على المشكاة تذنيب الاحتجاج بالقدر على ارتكاب
المعصية وبعد وقوعها قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفى على من تتبع الاحاديث النبوية واما
بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه احتجاج ادم على موسى عم على ما بينه صلعم في حديث
اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان اردت تفصيله فارجع الى شرح
المشكاة واعلم ان من تتبع الصحاح وسائر السنن في باب القضاء والقدر يظهر عليه
مذهب الاشعري في هذه المسئلة لظهور الكثيرة فيه والله هو الموفق لما هو خير
وكمال بحث خطابي وشعري فان اولويته لو ثبت ممنوعة ولهذا محل تامل فان

اثبت

اثبت بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد كان تلك الدلائل كافية ولا احتياج الى هذا
ولذلك قيل قائله سيد المحققين قدس سره في شرحه على المواقف
وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم خلاف
ما تقرر عندهم من كون المعلول الاول العقل الاول بحث لما بينوه في موضعه قالوا
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك
فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل في احد منهما لزم تركيبه فلم يكن ما فرضناه واحدا واحدا وان
خرجا او خرج احدهما لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان تستند
الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون المصدرية الواحد الحقيقي مصدرا لذلك صح
وينتقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة
بالحل اما الاول فتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره
فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا وينتقل الكلام
الى مصدريتها فيلزم التسلسل او نقول كان الصادر عنه اثنين احدهما ذلك الشيء
الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم
من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني فتقريره ان المصدرية امر اعتباري فيستغني
عن المؤثر وذكر هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشارح الجديد للتجريد
وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعتراضات الواردة عليها فعليك
بالشرح الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر
عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وهو حكم والحق لا يحتاج الى زيادة بيان فانه
ان صدر عنه شيئان فهو من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس
فاذن صدرا عنه من حيثيتين واعترض بقول الشيخ حين سئل عنه بهمنيار فقال معقول
انه يلزم عنه ب غير معقول انه يلزم عنه آ فوجود حيث يلزم عنه غير وجود حيث

حيث يلزم عنه آ في الواجب يلزم آ ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب
فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم عنه آ انتهى ثم قال الشارح
قد ويلوح منه هذا انه يجوز عندهم ان يصدر من الواحد اكثر من واحد من جهتين او
جهات وان لم يكن الشروط والالات والقوابل متعددة ولعل هذا اي تعدد القوابل
والشرائط اخترعه المتاخرون هذا قد يمكن توجيه مذهبهم بهذا في استحالة كون الشئ
الواحد قابلا وفاعلا على ما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد المحققين
قدس سره في تعليقاته على الشرح وقال لا يلتبس على من له ادنى تعقل ان مفهوم
صدور آ مثلا عن المبدأ غير مفهوم صدور ب عنه فاذا اصدر آ عنه معا فان
اعتبر المفهوم الاول معه كان مغايرا له مع اعتبار المفهوم الثاني قد ولا يمكن ان
ينافس في ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا محلا للنزاع الواقع بين العقلاء
قد وايضا الحكماء جعلوا هذه المقدمة مبدأ لترتب الموجودات على ما هو من مذهبهم
من صدور العقل الاول من مبدأ المبادي تع فقط ثم ما بعده بتوسط وعلى ما
ذكره الشارح لا يمكن بيانه بها لجواز ان يصدر عنه امور متعددة لكن بتعدد الجهات
هذا القول وايضا لا يتم بيان عينية الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى على
المتامل فتامل وقد بين في موضعه اشتى لنه قالوا في بيان اشتى لنه ان اعتبار
كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل
قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما قابلا وبالاخرى فاعلا
فان لم تختلفا او احديهما في ذاته لزم التركيب وان خرجتا او احديهما الى ما ليس
الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل قد والجواب
انهما من الاعتبارات العقلية فلا يحتاج الى الموجد قد وايضا لا يمتنع التسلسل في الامور
الاعتبارية قد ولا يخفى انه يمكن توجيه مذهب الفلاسفة في هذا المطلب بمثل ما وجه
به شارح حكمة العين مذهبهم في المطلب الاول قد ويرد عليه ايضا ما يرد هناك
فافهم فتامل قد ومنها نقض في نفسه ومنها نقض لقاعدتهم اه اما الاول

فلان

فلان الصفة يستلزم الاحتياج ولا دخل للقدم فيه قد واما الثاني فلما ذكره الشارح
بقوله لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة اه فللقدم
دخل فيه ايضا فافهم فتامل تخالف لما اتفق عليه العقلاء فانهم متفقون على تنزيهه من
جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات نقص تع عن ذلك قد وايضا على تقدير الاحتياج
الى الغير في الصفات يلزم قدم ذلك الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم
بجميع اجزائه محدث قد واعلم ان الاستغناء في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق ولكن في
صفات الافعال والكمالات الاسمائية فثابت عند الاشعري حيث نفى الوسائط مطلقا
وان اثبت الملازمة بين بعض الاشياء لكنه عارية عن التوقف كما هو المعروف والمراد
من الصفات هنا صفات الذات كما لا يخفى فتامل لا تصاف بسلوب واضافات متكثرة
فيكون الذات بشرط اضافة او سلب قابلا وبشرط اضافة او سلب فاعلا لان يكون
مجموع الذات والاضافة او السلب فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب
من الذات والاضافة او السلب غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة
الموجودة في الخارج لكن يلزم ان يكون شئ واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع
المتنافيين فلا فائدة في اعتبار السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشئ فاعلا
وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات اعتبارات
محضة قد وكذا عدل المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية صدور العالم عن المبدأ الاول الى
ما هو تحقيقه قد ولو قيل ان الذات مع اعتبار غير مع اعتبار آخر والاعتبار جاز ان يكون
له دخل في علية الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال الاعتبار له دخل في قابلية الذات
لشئ وقابلية له فباعتبار يكون ذلك الشئ واجبا بالنسبة اليه وباخر يكون
ممكنا بالنظر اليه فتامل قد واعلم ان الشارح رد في بعض تصانيفه اتصاف الواجب
في مرتبة الصدور المعلول الاول بشئ من السلوب والاضافات وان كان متصفا
بها بعد ما يصدر بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف يعني ان الغير له دخل
في السلوب والاضافات فلو كان له دخل في الغير لزم الدور واللازم باطل فالملزوم

عن الواحد كذا قيل قد اقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور
لا يدفع فساد صدور الكثرة صح

مثله فثبت ان الواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور
المعلول الاول فان قلت سلب الشيء عن الشيء والواجب تعالى في اي مرتبة
يصدق عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول
السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل
مصداقه ان يوجد ذات العلة وشيء غيرها وح لا يعقل تعدد العلة و
الثاني ان يعتبر له نحو تحقق ينضم الى العلة وكونها بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا
يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول كذا في تعليقاته على شرح
التجريد وانت تعلم ان هذا انما يدل على القول بكونه تعالى موجبا لكنها ح الالزام قه
الدور والتسلسل فلا يتصور صدورها بالاختيار قه هذا هو الوجه دون ما يقال
لان الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد والاختيار لزم حدوثها بناء على
ان كل ما هو مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث اذ هو مم كما ذكره الامام
قه فالعقل يخصص القاعدة ان يدركها خاصة غير شاملة فلا يلزم
للمنافاة بين اول الكلام واخره هكذا ينبغي ان يقرر على ما قرره بعض الفضلاء وليس
هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول القاعدة ومنع تخصيص العقل اياها كما ذكره
كما توهم فان التخصيص بعد الشمول انما هو سياق اهل العربية في قواعدهم قه
فكذا في الغائب فان العلة والشرط والحد لا يختلف شاهدا وغائبا ولا شك
ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم هاهنا
من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق في واحد منا ثبوت
اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا قه قياس مع الفارق لجواز كون خصوصية [illegible]
الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع مانعا من
وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة قه وفي الغائب كذلك
ذلك كله يقتضي ان قدرته لا تزداد ولا تنقص وموثرة فان قلت
لا يصح قدح القياس بالاخير للمعتزلة بناء على انهم قائلون بتاثير قدرة العبد ايضا

فلت

قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده وان لم يكن مسلما عند الناقض متعارف
فافهم قه وان اوهم كلام اهل العربية ذلك فانهم فسروا اسم الفاعل بما
يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد انما
هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس على الماء مستند الى نسبة
الماء الى الشمس بتسخنه بسبب مقابلتها قه بان نفي العينية بديهية فلا يحتاج
الى دليل ليس نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهيا فافهم قه اذ لم يرد
بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالمنفي المستثنى بلفظ غير اذ نفي عنه
الحكم السابق السلبي وحاصل المعنى ان ليس نفي الكون في الدار عما لم ينف كلمة
غير الحكم السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظ ان اجزاء زيد وصفاته
ليس من نوع زيد لكن يرد ان كل واحد من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال
ومغاير لها فيلزم ان ينتفي الحكم عنها بليس الا ان يقال ليس كل واحد من احاد
عشرة رجال مغايرا للكل واحد وان كان مغايرا للكل من حيث ويحتمل ان يكون
المراد من المنفي المنفي بكلمة ليس قه وبالنفي ما يستفاد من لفظ غير والمعنى ان لفظ غير
انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع منفيها وصفات زيد واجزاؤه وان
لم يكن منفيات بليس ولكن ليس من نوع منفيها قه مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الاخر لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قه ولذلك
غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاك احدهما في حيز او عدم
هذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة قه خرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا
بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان
لا عدم ووجود قه خرج به الاحوال ايضا اذ لا يغيرها الاشاعرة قه خرج بقيد جواز
الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل قه قولهم في
حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره قه ليسا موجودين عند المتكلمين قه مادة
النقض لا بد ان يكون محققة الوقوع ولا يكفي فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال

وجود قديم سوى الله في الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية
كما سيجي ان شاء الله تع ص لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير
مسلم تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في الازل لا يتوقف
على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث اولى بان يكون حادثا
والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه
وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم
من عدم توقفه على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم
حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال الشرط فينعدم المشروط وهذا الجواب
هو الذي اسند الشارح المنع اليه حيث قال اذ يجوز ان يكون القديم متوقفا اه
ص لا تجرد ومصاحبتهما دائما كما في الجسمين المتضايفين فانها ليست بموجبة
لكون احدهما في الاخر بل ما يترتب عليه نفي الغيرية وهذا انما يتم اذا لم يكن الدوام
مستلزما للضرورة واما اذا كان مستلزما لها فلا تامل ص ان اراد جواز
الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من كلام الآمدي
ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال موجودين يجوز الانفكاك بينهما
من وجه كما في شرح المواقف ص فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف
متغايرين فينتقض التعريف طردا وان لم ينتقض جمعا وهذا النقض يرد على
الآمدي ايضا ص جواز الانفكاك في الطرفين في التعقل ويدل عليه قول
بعضهم الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك
يحتاج في الجزم بوجود الباري بعد الجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان
ص بان يتعقل وجود كل منهما اي في الخارج اذ الفرض الانفكاك
في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل ص قال الاستاد قدس سره في شرحه
للمواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع
هذا

هذا التقييد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تع معدوما او متحيزا
بدون ان يتعقل العالم كذلك اقول غرضه قدس سره ان هذا الكلام رد الجواب
عن الاعتراض المورد على التعريف المختار عند الاشاعرة المغير اليه التعريف
المشهور لدفع الانتقاض بالجسمين القديمين المتضايفين ولا يخفى انه مبني على
ان المراد بالانفكاك في الحيز عدم كونهما متحدين في الحيز وان كان
لكل منهما حيز حتى لا يرد الانتقاض المذكور والحاصل انه ترك قيد العدم الذي قيد العدم
اورده الاشعري واورد بدله المفهوم المردد بين العدم والحيز فالحيز بخصوصه
ليس قيدا وكذا العدم يدل عليه ما قال سابقا ولذلك عبر بلفظ غير
ولم يقل زاد قيد حيز لان هذا ترك قيد العدم وايراد المفهوم المردد بدله
فمراده قدس سره من كلامه هنا انتهى اذا لم يكن هذا التقييد بل يكون فيه قيد العدم
كما نقل عن الاشعري ويكون الايراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحا
واما اذا كان فيه هذا التقييد فلا يكون الجواب المذكور صحيحا وحاصل اعتراض
الشارح عليه قدس سره بقوله قلت اه عدم صحة الجواب المذكور على كلا التعريفين
اذا تلخص هذا فاعلم انه يرد عليه قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تع اه ان الانفكاك في الحيز معناه عدم
كون احدهما متحيزا او كون الاخر متحيزا واما اذا كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك
في الحيز وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الواجب متحيزا او العالم
متحيزا في الحيز ايضا يكون بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم يكن احدهما متحيزا اصلا
فان قلت كلامه قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز هو هذا
لا ما اراده المغير فانه خلاف المشهور وكذا لم يرض الشارح المحقق لادخال
الجسمين القديمين في التعريف بالتغيير حيث قال قلت النقض غير وارد اه
قلت ان ما ذكر بقوله قلت الا لا ينافي ما اراده المغير من الانفكاك في
الحيز بل هو دفع للانتقاض المذكور على تعريف الاشعري بدون التغيير ايضا

كما لا يخفى على المتأمل قوله وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف
أجيب عنه بان المراد انه يجوز نظرا الى بديهة العقل وتخلو الصفة بدون
الموصوف بديهي البطلان قوله والجزء والكل فيه ان انعدام الجزء
بعينه انعدام الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما لا ضرورة امتناع
تصور الشيء منفكا عن نفسه فتأمل قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور
ولا يرد عليه النقض بخروج الجسم القديم من مكان لا بدخول الجزء والكل والصفة
والموصوف فلا احتياج الى التغير كما لا يخفى قوله تحقيقا او تقديرا
الاتحاد في الاشارة التحقيقية ان يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات
عين الاشارة الى الآخر بالعرض كما في الهيولى والصورة فان الاشارة
التحقيقية الى احدهما وهي الصورة عين الاشارة التقديرية الى الآخر وهي
الهيولى بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة كما بين في موضعه وكذا
الاعراض الحالة فيهما متحدان معهما في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد في
الاشارة التقديرية فكما في اعراض المجردات فانها على تقدير ان يكون
مشارا اليها يتحد مع اعراضها في الاشارة قوله وخلوه عن الاول فيلزم
نقصانه في الازل بتصف بهو تعتبر به انما هو صفة كمال فلو كان حادثا
لزم ان لا يتصف به قبل حدوثه وذلك نقص عليه تع وسيجي التفصيل هذا
الدليل لنفي قيام الحوادث بذاته تع في كلام الشارح قوله باثبات ثمانية من
القدماء وهي الاقانيم الثلثة قالوا ان الله جوهر وله اقانيم ثلثة هي الوجود
والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا
اقنوم العلم الى عيسى وغيرهما بظاهر الاستقلال قوله اما سمعا فلقوله عالم
الغيب والشهادة فان قلت هذا الدليل لا يدل الا على ثبوت اصل العلم
له تع لا على التفصيل الذي سيذكر بعد قوله بجميع المعلومات اعم كلية وجزئية
قلت لما دل هذا على عموم علمه جميع المغيبات والشهادة دل على التفصيل

الذي

الذي سيذكره الشارح على تقدير عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج
التشخص عن علمه على ما هو المشهور وان خالفه كما ينبه الشارح على ما سيجي ولا يخفى
ان التشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال على ثبوت
اصل الاستدلال العلم واما التفصيل فيثبت بتنويع هذه المسئلة على التي قبلها
ولم يتعرض له الشارح لظهوره قوله ولا يرد ان الحيوانات ان هذا الوجه دعوى
اجمالي يجري بان الدليل وتخلف المدعى والجواب الاول منع جريان الدليل بناء
على ما هو الحق من قواعد الاشعري وهو ان لا مؤثر في الوجود الا هو والثاني
منع تخلف المدعى لجواز ان يكون للحيوانات علم بافعالها المحكمة المتقنة بناء
على ان لها الحواس الظاهرة والباطنة ايضا فيختص لها ادراك الجزئيات
والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل ادراك الحواس ايضا على ما قرر في مختصر
الاصول وشرحه للعضد على انه ذهب الاشراقيون الى اثبات النفوس المجردة
للحيوانات ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات كما بين بعض دلائل التجرد وغيرها
كما نقله الشارح في شرحه على الهياكل قوله فلما سبق من دلالة دلائل الافعال
المتقنة عليه فان قلت الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الحاصل بالوجه
الجزئي والكلي بها دون غيرها ودعوى اتقان جميع افعاله لا يمكن كما توهم قلت
هذه الدعوى مما لا شبهة في صحتها فان جميع افعاله لا يخلف عن الاتقان اذ كل
منها متضمن لمصلحة وان كان بالنظر الى المجموع ومن ثمه قيل ما من شر جزئي الا و
يتضمن خير الكلي وكل ما اشتمل على حكمة ومصلحة فهو متقن وان كان الاتقان
في بعضها ازيد واظهر بيت پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين
بر نظر پاك خطا پوشش باد فقد قال لسان الغيب حافظ الشيرازي
في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال الحكم والمصالح فان الحكم بالخطاء والصواب
في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره
الشارح في شرحه على هذا البيت ثم ان اثبات العقائد في هذا الكتاب انما هو على
قوانين اهل السنة والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس له تع على فاعلية الاختيار ل
فثبت بما ذكرنا دلالة دلائل الافعال المتقنة على علمه تع بجميع ما هو غير بائنه

بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى ان الفاعل المتقن يعلم فعله علما تاما كاملا فان قلت
لا احتياج الى دعوى اتقان جميع الافعال فان الآثار السماوية والارضية التي يشير
علم الهيئة والنفسية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقايق الحكمة
ومنافع الخلقة يدل دلالة ظاهرة على علم صانعها بحيث لا يمكن ان لا يحيط بذرات
المصنوعات قلت على هذا ينتج الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا ونحن في الموضع من
المسئلة وما بعدها على المقدمة التي عليها الاشارة الى الدليل الآن الشي اظهار
ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر مص هذا تمام وافق اه اي يستلزم علم الشي بالشيء
علم الاول بذاته مص هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي اثبات علمه تع بالممكنات
بدلالة الافعال المتقنة واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات فهو النهج الملايم
لهذا المقام دون دلايل ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل ما ذكروه ان مدار
العاقلية والمعقولية او المدركية والمدركية لو اثبت النفس المجردة في الحيوانات
ايضا على التجرد وكما ثبت كونه تع في اعلى مراتب التجرد وكان عالما بنفسه بذاته
فكان عاقلا وعقلا ومعقولا وكما كان ذاته علة موجبة لكل الممكنات اما بدون
شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تع
عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل المقدمات التي ذكروها كما هذا النهج فارجع الى كتبه
الحديد في اثبات الواجب وصفاته العليا مص حتى ان العلامة الطوسي مع توغله
في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات اه قال الشيخ في الاشارات الواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض
له صفة ذاته ان يتغير بل يجب ان لا يكون علمه تع على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر فالعلامة الطوسي لما حمل الوجه المقدس على الوجه الكلي اعترض
عليه بما نقله الشيخ ههنا عنه واما لو حمل كلامه على ما ذكره صاحب المحاكمات
فلا يرد عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام والحاصل ان الموجودات من
الازل الى الابد معلومات له كل في وقته ليس في علمه كان وكاين وسيكون فهي بالنسبة
الى علوم الممكنات هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا انما يكون
كذلك لو كان زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا فان قلت ادراك

الجزئيات

الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالآلات جسمانية قلت نعم بل انما هو بالقياس
الينا لا بالنسبة الى الواجب عز شانه كما صرح صاحب المحاكمات وقد شنع بهذا
التحقيق على المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال انما يرد على ما فهمه لا على ما حققناه
وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يتوهم
فيه الاوهام اقول ما صنعه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطوار
واعتبارات وشئونات الى غير ذلك من العبارات وان لا ثبت المباينة بين العلة
والمعلول الا بالاعتبار وان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها
الآن كما كان كما ذهب اليه الطائفة القائلون بوحدة الوجود وذكره الش في
نوراته والاخير دعى على هذا التحقيق ما لا يخفى كما علم مما سبق ولا يخفى
ان القول الشارح المذكور طور وراء طور العقل والشيخ بصدد المطالب
العالية على اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلم وان بين علم الصوفية
ايضا في النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي
لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرنا مص تخصيص ذلك
الامر الكلي بامر يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي خاصا
بان يقال ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول فيما عدا الواجب والجزئي
المتغير فان هذا الحكم لا يجري فيهما ولو كان الاول علة والثاني معلولا
اذ يعارضه ان الواجب لا يكون محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئي
المتغير كونه كذلك بناء على ان العلم يجب مطابقته للمعلوم فيلزم اما
التغير في علمه تع واما مطابقة امر واحد لامور مختلفة واحترز بالجزئيات
المتغيرة عن المجردات لكن المشكلات الغير المتغيرة ايضا غير
مدركة بوجه جزئي على قاعدتهم من توقف ادراكها على الآلات الجسمانية
والجواب عن المتكلمين ان العلم اما اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة
وعلى التقديرين لا يلزم التغير في ذاته ولا في صفته الحقيقية واحتياجه الى

الآلات الجسمانية. ممنوع لم لا يجوز. قوله فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب وهو علمه
بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه الجزئي بل بالوجه الكلي
المنحصر فيها في الخارج من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجبه ولا يخفى
ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول دون احساسهم مع توقف ادراك
المتغير من حيث هو كذلك على الآلات الجسمانية مثبت لذلك المطلب من غير تخصيص
بخلاف ما اذا فصل هذا الى مطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات ويؤخذ من كون
العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول والثاني عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئي
ويؤخذ من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم حينئذ تخصيص القاعدة
بأمر معارض في بعض الصور كما عرفت. قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة ان
تحقيق لمذهبهم بحيث يندفع تشنيع الطوائف عليهم. قوله فان التحقيق ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار العلم اقول
كأنه اخذ هذا التحقيق من تقسيمهم المعاني الى الكلي والجزئي وتعريفهم اياها بالصور
العقلية وهي العلوم. و هذا انما يتم على القول بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء
على ما هو التحقيق واما على مذهب القائلين بحصول الاشباح فوصف الصورة بالكلية
لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور وتلك الصور العقلية عين الماهية على
ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان الماهية لا بشرط شيء ليست صورة عقلية
فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي غير
متصفة بالاشتراك الكلي من حيث الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم دون المعلوم. فان قلت الصورة العقلية حالة في نفس شخصية جزئية فلا
تكون كلية قلت الصورة من حيث انه حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص
العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها الكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة في
الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عينه وان تشخصت بتشخص عمرو كانت
عينه تكون كلية قال الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي

هو كلي

هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد. واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي
احد اشخاص العلوم والتصورات وحاصله ما ذكر في تعليقاته على شرح التجريد
وهو كما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما
من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين. هذا وانما لم يثبت كون الكلية والجزئية
من صفات العلم بكونهما من المعقولات الثانية لانه يستلزم كونهما من صفات
العلوم فان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع صفة المعلوم وذلك
لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى تكون
موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهني وان اوهمه كلام الشارح الجديد
للتجريد بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناطا للوصف
على ما فصله الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد. وذلك ان الماهية عين
الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط فيكون عارضا الى الخارج
ذهنيا فافهم. بقي انه على ما ذكره الشارح الجديد من الفرق بين القيام والحصول
يكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم وان كان الحاصل ماهيات الاشياء لكنه
شيء تفرد به. قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص لا نوع
له ان المتأخرين حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل و
التشخص وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية
كذلك يصير النوع بانضمام التشخص شخصا متميزا عن المشاركات النوعية جعلوا
الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته اذ هو تشخص لا نوع له والا يلزم الدور
او التسلسل. و على هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل

منها وبلغني اني وبالماهية النوعية التي هو بعض ما هو داخل في قوامها ونوع
هذا الامر موجودة في الخارج ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب
اليه المحققون وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه اخرون ثم ان هذا الامر في الماديات
يكون ماديا بالاحالة فيلزم ان لا يحصل ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو
منشأ التشنيع على الحكما بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون
احاطة علمه تع بجميع المعلومات تع عن ذلك علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد فان
قلت لا دخل لهذا اي التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات
عن علمه تع اذ لو جعل الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم لا يرد عليهم ذلك
سواء جعل التشخص داخلا او خارجا فالمصحح لحمل كيس الا جعلهما صفتا للعلوم
على ما لا يخفى قلت جعلهما صفتا المعلوم او العلم دائر على دخول التشخص وخروجه
فانه على ما اختاره الاوائل من ان التشخص بمعنى التميز الجزئي اي المفهوم الاضافي
الاعتباري وعدم امر في الشخص وراء الحصة النوعية لا معنى الاختلاف
بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا الا بنحو الادراك فالانسان اذا كان
محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا
كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك التعقلي كان
كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي نفس
هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلائم هذا المذهب في
لا حاجة الى تأويله بان المراد ان نفس مانع عن الشركة من حيث انه متصور
اي مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس معنى هو به المتصور فظهر من هذا منشأ ما
اشتهر من المتأخرين للتشنيع على الحكماء وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات
عن علمه تع عن ذلك علوا كبيرا فافهم والحق ما ذهب اليه الاوائل وهو المفهوم
من كلام عبارة التجريد وان حملها الشارح الجديد على جعل التشخص جزء الشخص وهو غير
موجود في الخارج فوجه فالتشخص اي ما كان في الشخص داخلا وفيه انه لا دخل

لدخول التشخص في كونه متشخصا بلا نوع اللهم الا ان يقال على تقدير دخوله
يكون موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم التسلسل في الامور الخارجية بخلاف
ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل اللازم على تقدير ان يكون
له نوع انما هو في الامور الاعتبارية فتأمل فوجه بل امتياز كل التشخص
عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية فح يمكن ادراك كل منها
بطريق التعقل لدخولها تحت المفهومات الكلية لكن يلزم الدور او التسلسل
على هذا التقدير ايضا كما يظهر عند التأمل بخلاف ما اذا كان نحو الوجود
الخاص فان امتيازه عن غيره بذاته فان قلت انه حصة من حصص المطلق
قلت مغايرة الحصة للمطلق وكذا البعض الحصص مع بعض اعتباري محض
فتأمل لا يقال ان الوجود امر اعتباري لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور
او التسلسل او تعدد الواجب بناء على معنى الوجوب عندهم عينية الوجود ولا
شك ان الامر الاعتباري لا يميز الشيء تميزا خارجيا لانا نقول التشخص
ما به يحكم العقل بامتياز الاشياء بعضها عن بعض ولا شك ان العقل اذا لاحظ
الماهية موجودا بوجود خاص عنصه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها عن
الموجودة بوجود آخر يقتضيه استعداد آخر فان قلت العقل لا ينتزع الوجود
عن الماهية الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود مشخصا قلت هو كذلك في
الوجود المطلق واما الحصص فينتزعها العقل من الماهية فيحكم بكونها مشخصة ثم
يحكم عليها بالمطلق المشترك بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم على
الحكم بالمقيد قلت من حيث هو مقيد لا مطلق هذا واعلم ان التشخص وان
كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير لها باعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري يتم
العقل كذلك التشخص قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي يتحصل من كلام القدماء ان
الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصها على نحو الوجود والخاص به لا بمعنى
ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات و

فيه انه كان بالوجود هو الوجود الاثار
في كل زمن او نحو زمان اخر
الجهة موجود اجلها متشخصا لا حق

متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره انتهى منه فاما انه نحو وجوده
الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به فيمتاز
به عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير متشخصا على ما سبق نقله منه وتلك
الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص ولنت المجموع هي مشخصة ولذلك
لو فرض تبدل جميع الاعراض القائمة بقطعة مكعبة من الشمعة كان تشخصها
باقيا ما لم يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان من جملة
مشخصات العرض ولذا لا يجوز عليه الانتقال فلو كان العرض متشخصا بغيره
لزم الدور قال الشارح في تعليقاته على التجريد الحصة النوعية اذا كانت مجردة
غير متعلق الوجود بشيء آخر لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت
مادية تنتشر في الافراد بحسب ما تقتضيه حصص المادة من الاعراض لا بمعنى
ان تلك الاعراض مشخصة لها حصصها اذ الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة
الانسانية مثلا تحصل في كل من تلك الحصص مقارنة لاعراض مخصصة بسبب استعداد
كل منها الصورة مقارنة لتلك الاعراض فتلك الاعراض خارجة عن قوام
الاشخاص وقد يطلق عليها المشخص بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته انتهى فينبغي
ان يعلم انه كثيرا ما يسمى المتشخص مشخصا كما يسمى الفصل منوعا بل المشخص في الحقيقة
هو الشخص فلا منافاة بين ما ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد من قوله بل المشخص هو نحو
وجوده الخاص وبين ما قاله الفارابي من ان التشخص هو الوجود الخاص منه والعوارض
والموصوفات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احد المقولات
ودفع لما ذكره من ان المتشخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد وما ذكروه ٥
من ان المتشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات
العشر حيث قال في التعليم الاول لا تستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في
الممكنات عندهم متشخص لا يكون له حصة نوعية انتهى وفيه نظر اذ المراد من القول
المنقول ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر

لابد

لابد ان يكون واحدا منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل
واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات متشخص لا يكون له
حقيقة نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل يجري بعينه
في انه خارج عن التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص غير جنس
الشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع الشخص وجودا والمقولات متباينة كذا
ذكره بعض المحققين في بعض تعليقاته على حاشية التجريد ومن هذا ظهر سر ما ذهب
اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا
لم يكن لبعض الممكنات حقيقة نوعية فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها
بكنهها ولو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء على ان الكلية صفة الادراك
ومثل هذا النقص يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك وكيف يذهب احد من العقلاء
الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي فضلا عن هؤلاء فتامل فيه حتى
تطلع على ما هو الحق ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان معنى الاتحاد بالذات
والتغاير بالاعتبار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لو عري عن اعتبار
حصوله في العقل وكونه موجودا ظليا كان متحدا مع الموجود العيني المعلوم فالاعتبار
داخل في ماهية العلم والاختلاف فيها بالحصة ام معلوم كما نقلناه من كلام
الشيخ في الاشارات حيث قال السماء المعقول ليس كالسماء الموجود وبهذا اندفع لزوم
اتحاد التصور والتصديق عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المتأخرين
من المحققين في تعليقاته على حاشية المطالع فلا يرد ان التشنيع لا يندفع عن الحكماء
بجعل الكلية والجزئية صفة المعلوم بناء على اتحادهما بالذات منه الرأي الكلي انعلم وذكره
لا ينبعث عنه الشوق الجزئي والارادة الكلية والشعور الكلي لا ينبعث عنه
الشعور الجزئي والارادة الجزئية وصدور الجزئي يتوقف على الاخيرين بناء
على ان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السوية منه وقد صرح بعضهم اي قال في
تعليقاته في شرح التجريد صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الاول لا مثل له

من نوعه كالشمس والعقل الفعال فصدوره عن رأى كلى وح يتوجه المناقشة
في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا انتهى ويجوز ان يكون الانحصار بحسب
الذات بان يمتنع لذاته فرد آخر بطريق المعية او البدلية لان الكلام قبل تحققه
فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم الترجيح بلا مرجح فالشمس مثال فرضي على
تقدير القول بامكان شمس اخرى وحقيقي على تقدير القول بامتناعها لكن ينظر منه
توضيح الشارح ان الانحصار في الواقع وان امكن الاشتراك كما في [illegible] كما لا يخفى
على المتامل قوله ولكن يبقى انه يمكن ح في الفلكيات وما قيل في الجواب من
ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة العامة ما لم ينضم اليها امر غير قار
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لانه فيه
ذلك بل هو دليل آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد والمراد بالامر الغير القار
في الاول هو الارادة الجزئية للحركة الجزئية وعدم [illegible] للارادة قارا لعدم
قرار مرادها في الثاني الحركة بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان لا يجتمع
اجزاؤها في الحدوث لان لا يجتمع اجزاؤها في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها
الا في الخيال ولا شك في عدم قرارها بهذا المعنى كيف واجزاؤها انما تحدث
في الخيال متعاقبة والمط وهو الارادة الجزئية يحصل بهذا القدر ضرورة ان الاحتياج الى
العلة التامة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يشتمل على امر غير قار منه وللقائل
ان يقول لا نم ان الارادة الكلية مطلقا قار فانه كما يجوز حدوث ارادة جزئية
غير قار الاجزاء في الوهم كذلك يجوز حدوث ارادة كلية كذلك فتامل قوله
والعلم بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علما حضوريا قوله وهي التي تسمى
بالمثل الافلاطونية اختلفت الاقوال في المثل الافلاطونية فذهب الاكثرون
الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي قابل للتعلقات وهو المراد
من الوجود المجرد الازلي الذي نقل عن افلاطون حيث قال كبار الحكماء والعلماء انه
اثبت في الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا مجردا ازليا واراد وابالمثل

الافلاطونية

الافلاطونية هذا المعنى في تسميتها بالاسم وبه يشعر كلام الشيخ في الهيات الشفاء
حيث قال ثم تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في شيء
كان انسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا
مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقول واياها
يتعلق العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد فكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا
يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد
فهو اذن المعنى المعقول المفارق الابدي قال الامام في الملخص في البحث الاحدى
والعشرين في المثل المنقولة عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص
باق ازلي ابدي وكذلك فقد نص بهذا القول في باب الوجود جماعة وحكوا
عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان الذي
هو جزء هذا الانسان فالانسان الذي موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص
المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كل العوارض والا لم يكن مشتركا فيه بين
الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد
عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
ونقل عن الامام الرازي انه نقل في الملخص دلائل كثيرة عن ارسطو على بطلانه والجواب
عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون وزعم بعض ان المثل الافلاطونية عبارة عن
الصور المعلقة التي هي مظاهر الثابتة في عالم الاشباح المتوسطة بين عالم العقل
والحس لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم
عالم التجرد المحض اى الحضرة الالهية وعالم الانوار والعقول وعالم المثال [illegible]
وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصور قد يكون المرايا وسائر الاجسام الصقيلة
وقد يكون بالخيال وغيرهما من القوى الجسمانية وتلك الصور موجودة قائمة بانفسها
ولا اختلاف في ذواتها بشيء باختلاف مواضع النظر اليها والالهية الثابتة

في الجسم لا يختلف بذلك وليست ثابتة في الهواء ايضا لانا قد نرى في المرآة
شيئا اعظم من الهواء كالسماء والتوهم بالاشعة باطل على ما قرر في موضعه
وذهب صاحب الاشراق الى ان ما قال افلاطون اشارة الى ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عقلي
قائم بذاته مدبر له حافظ اياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان
والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة
لا شعور لها وضياع اغنى عن هذا والالحان لنا شعورها فجميع هذه الافعال من الارباب
والى تلك الارباب اشار عليه السلام ان لكل شيء ملكا حتى قال ان لكل قطرة
من قطرات المطر معها ملك وقال ان في ملك الجبال وملك البحار وتلك الارباب
النورية هي المثل الافلاطونية ونقل عنه انه قال جميع المتألهين من حكماء الفرس
وغيرهم كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم متفقون على ذلك واكثرهم
صرح بانه شاهدها وحكي عن افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات النفسانية
والتعلقات البدنية وشاهدها وقال ايضا اذا اعتبر رصد شخص او شخصين معدودة
لبطليموس وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم
فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوها في ارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم هذا كلام الصوفية ناظر الى هذا قال الشيخ صدر الدين
القونوي في تفسير الفاتحة ما ثم صورة الا ولها روح وبهذا اورد ما نقل عن صدر
الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد من الصحابة لما رفع من الركوع سمع
الله لمن حمده [illegible] بضعة وثلاثون من الملائكة يبتدرونها ثم المثال وان كنت استعمله
في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا العالم الا انه يستعمل في الارباب ايضا اذ كما
ان الصنم مثال للرب في عالم الحس كذلك ربه مثاله في عالم العقل فالاصنام
لو لم يوجد في عالم الحس لم يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح حكمة
العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلثة قوله وظاهر عبارة الكتاب
يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم

قيوميته

قيوميته عقلا بذلك بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
اللوازم متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له
كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك يسمى بكثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم قيوميته اي كونه بريا من جميع انحاء
التعلق بالغير والضعف وعدم الاحتياج والمواد الوجودية كالهيولى وما يجري
والمواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات حالا زائدا عن المتحصلات
والعوارض الحالة بحسب المعقولية محسوسا او متخيلا او موهوما وهو معقول يلزم
قوله عقلا بذاته لذاته حال من ضمير قوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتوضيحه
على ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الاول لما عقل ذاته بذاته وتعقله
للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته مترتبة بترتيب
المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست
متقومة بها ولا بغيرها وتكثير اللوازم والمعلولات لا يقدح في وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر
الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائمة بنفسه بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثرها والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول بتكثر الصور المعقولة
المتقررة فيه انتهى قوله ويتصور في صقع ذاته صورها هذا صريح في علمه قائمة
صورها بذاته قوله وهو اولى اي تعقل الاشياء دفعة من غير حصول تكثر
في جوهره واتصاف صقعه بصورها بارتسامها وتقررها فيه على ما يدل عليه ظاهر عبارة
الاشارات كما سبق اولى من ان يعقل عقلا اي علما وادراكا فالتعقل بالمعنى المجرد
لتلك الصور الفائضة عن صقع ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له في تعقلها
الى ارتسام وتقرر في صقعه قوله من تلك الصور معقول عقلا وهي يعني اللام في قوله من
عقلية متعلق بعقلا اي من عقلية ثم تلك الصور بنحو آخر كالتقرر والارتسام وفي

لبعض النسخ على من الحق علته اى عندمن عقل الفيضان والمفضى عليه بنحو محدود فاعلى هذا اخفظهر من هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء يدل عليه قوله مص وكلام شارح الاشارات يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فان ما قرره شارح الاشارات هو ان علمه حضورى حالى المعلومات على نحو ما فصله بقوله فان العاقل الى آخر ما ذكره ويمكن حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضورى الذى حققه صاحب المحاكمات ووجه الاولوية هو انه يلزم على كلام الاشارات كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وكونه محلا للكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافية هذا او يحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب الوجود اولى بان يكون عالما بتلك الصور الفائضة سواء كان بطريق قيامها به او بطريق العلم الحضورى وعلى هذا يكون علمه عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفاء فتامل مص واجنبهم من نفسك اه رفع للاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بان الصورة الحاصلة فى نفسك معلولة لك وتعقل اياها بنفسها من غير ان تتضاعف تلك الصور مع انك لست علة مستقلة لها مص بل انما تتضاعف اعتبارك المتعلق بذاتك او بتلك الصورة الاول اعتبار كونك عالما بتلك الصورة بذى الصورة واعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثانى اعتبار كون تلك الصورة منكشفا بها المعلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة منكشفا بها بنفسها عندك ومن هذا علم حال التركيب مص ولا تظنن اه دفع لما يتوهم من ان منشاء العلية للصورة بنفسها انما هو الحلول دون المعلولية ووجه الدفع ان الحلول شرط فى حصول تلك الصورة الذى هو شرط فى تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه آخر غير الحلول لحصل التعقل المذكور مص واذ قد تقدم هذا فقوله اه لما تحصل انه ظن المتكلم بمطلوبه لمعرفت الخطابيات بقوته بها عن على المط بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول

فيلزم

فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كانت العلتان متحدتان لزم ان يكون المعلولان متحدين لامحالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عن المحاكمات مص ثم لما كانت الجواهر العقلية اه دفع لما يقال ان كون علمه حضوريا يشكل بالمعدومات والحاصل ان مثل المعدومات منقررة فى الجواهر العقلية وهى لما تقرر فيها حاضرة عنده فلا اشكال مص من غير لزوم من المحالات التى ذكرها المحقق الطوسى فى شرح الاشارات فى الرد على الشيخ محال

من كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا لمعلولات الممكنة تعالى عن ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مص قلت هذا كلام اه محصول الايراد انكم ان اردتم ان مبنى المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم فافهم مص بل يجاد يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول بالصدور اى الحصول عين الشئ يستلزم كون الصادر عالما وقد انجر آخر الكلام الى هذا الدعوى فى الدليل ولعله لا امكان اخذه بالوجه العام قال لجاد ولم يجعل يكون مصادرة يعنى ان الحصول بوجه آخر اعم بحسب المفهوم من الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج مص فلم لا ان الفاعل قد يوجب المعلول وحده بل بشرط موقوف عليه بخلاف القابل كذا قالوا مص بحكم تحت لا يظهر المقدمات السابقة اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلثة اه قال فى حكمة العين والعقل الاول الصادر من المبدأ الاول يلزمه الامكان لذاته والوجود من غيره وله ماهية جوهرية فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطتها الصورة الفلكية ويصدر عنه باحد الاعتبارات الآخر عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظاهر انه يريد باحد هذه الاعتبارات الامكان وبالاخر الماهية وبالثانى الوجود اللازم له من غيره الذى هو المبدأ الاول وبالثالث الماهية الجوهرية القائمة بنفسها واراد التفصيل فعليه شرح حكمة العين مص متاخرا عن تعقل تلك الجواهر وذلك لان

علمه تعالى بها موقوف على حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان
للمنع مجالا فانه يصادم البداهة قوله على ان ارتسام صور الجزئيات المادية لا
يمكن وفيه تمام منع تحقيق لشه لمذهب الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات المادية
قوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
بذاته الظاهر ان هذا اشارة الى اعتراض آخر ومعناه انه لو فرض الآلات الجسمانية
عند الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات المادية لا يلزم ايضا
كون علمه بجميع المعلولات علما بجميع المعلومات بناء على انه مبني على كونها معلولة لذاته
بذاته على ما يدل عليه قوله ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصورة والآلات ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر
المجردة ايضا بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا لذاته لاكثر من واحد
وفيه وعليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفاء وشارح الاشارات
ايضا ولو جعل قوله وليست تلك الآلات تتمة للسابق يعني ليست تلك
الآلات حتى يرتسم فيها الماديات وينتهي والمرتسم فيها حاضر عنده ازلا وقوله
بل نفس تلك الجواهر اشارة الى اعتراض آخر فيرد عليه انه لو اريد ان نفس الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته فحصولها له تعالى على عقله تعالى اياها دون الصور الحاصلة
فيها فلا يكون معلومات له تعالى كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق من استناد الممكنات
كلها اليه ابتداء وكون كلها معلومة له تعالى وان اريد ان الجواهر معلولة لذاته استقلالا
الذات بخلاف الصور فان الذات ليس مستقلا ولو كان المؤثر هو فقط فيرد
عليه انه لم يشترط احد ذلك في المعلول لكونه معلوما للفاعل وان اريد انها معلولة
من حيث الذات لا الذات والاعتبار معا فلا يكون تلك الجواهر معلومة بذلك
الاعتبار فيرد عليه انه لم يشترط احد ذلك في كون المعلول عالما صدور الاعتبار
فياليت شعري ماذا اراد الشارح بهذا الكلام فان كثيرا من كلماته رموز
لا يتلقى بالقبول فلا تسرع بالرد كما نقل عن بعض تلامذته انه قال كذلك في

تعليقات كتبتها على بعض مواضع حاشيته الشريفة على الشرح الجديد للتجريد قوله
الناس ان نقض اجمالي يلزم الفساد وهو عدم صدور المعلول الاول بالاختيار
قوله يتوقف عليها الاختيار قيل عليه انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار
صفة غير القدرة موقوف على القدرة ولم يثبت صفة اخرى وراء السبعة
او الثمانية وايضا يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير القدرة بما حكي
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة
واحدة والقول بان القدرة ههنا وقع في البيان لا ينفع في حسم مادة الشبهة
فان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل عكسه ظاهر واجيب عنه بان المراد
يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار
ففي العبارة مسامحة ويمكن ان يقال ان المراد بالاختيار تعلق القدرة هذا
والارادة لا ينافي توقفها على الصفات الثلاثة فان تقدمها عليه بالذات
او مجموع الثلاثة وتوقفه على كل واحد منها ظاهر للمتكثر الا انه مناف للتفسير
كما ذكره الفاضل فتامل قوله والا لزم الدور او التسلسل الاول على تقدير
كون الاختيار الموقوف والموقوف عليه واحدا فهو محض الدور
او على تقدير المغايرة وعود السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني على
تقدير عدم عود السلسلة قوله لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
وايضا يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهي العلم كذا قيل وفيه تامل قوله
فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اي زاد بعضهم فيلزم تكثر
الصفات الحقيقية عن ذلك بل عدم تناهيها لا ينطبق الجواب بان علمه
البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء على السؤال ثم اورد عليه انه لا يلزم
من صدور الممكنات عنه تعالى الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم على الاظهار
وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه قبل الحدوث
كما في افعالنا الاختيارية وان تشبث بامتناع نفي العلم عن الواجب تعالى

في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة
الى المقدمتين السابقتين اقول الظاهر ان هذين السؤالين لدفع الاعتراض
الشامل على المحقق الطوسي المبني على كونه تع فاعلا بالاختيار في جميع معلولاته وسبق
العلم بها على الافعال الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك انه
لا يمكن مثل ذلك اه تحصل السؤال الاول انه يلزم ح قدم الحوادث بناء على وجوب
سبق العلم على الافعال الاختيارية فيلزم وجود الحوادث في علمه تع في الازل
فيجب قدمها لقدم علمه بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تع ولا يجوز قيامها
بذاته تع في الوجود العلمي السابق على حدوثها حتى يقال ان قدمها في ذلك الوجود
قدم في صفاته تع لانه يلزم التكثر على ذلك التقدير قوله الجواب انه يعلمه البسيط
الاجمالي يعلم جميع الاشياء فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر ولو قدمها
باعتبار هذا الوجود قدم لصفته تع فظاهر انطباق الجواب على السؤال والاحتياج
الى المقدمتين السابقتين بلزوم الفساد المذكور وهو قدم الحوادث وبالجملة يثبت
الشيء هنا العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات
اصل العلم بها بالاختيار فتامل ويمكن ان يكون هذا السؤال بلزوم محذورات احدها
لزوم تكثر صفاته الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور الغير المتناهية
ولم يكن في الجواب اشعار لدفع الثاني لظهور ان قدم العالم في الوجود العلمي قدم
صفة من صفاته ويمكن ان يكون هذا السؤال واردا من اثبات علمه تع بالحوادث ين
وبعد تحقيق الجوابين فساده على تقرير شارح الاشارات وبناء جريانه على سياق
المتكلمين وما يبتني على مذهب الحكماء فافهم قوله او ينتهي الى وجود واجب قوله
كلامه هنا في الوجود ويلزم صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه
مختارا ويمكن الانتهاء الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل الذي بني عليه الاعتراض
الشامل على المحقق الطوسي وهو انه تع فاعل بالاختيار في جميع معلولاته ولو قال الشيء
والاول يحتج ينتهي الثاني فلا يثبت الاختيار في جميع المعلولات لكان ادفع

بالمنع

بالمنع اذ المقصود من هذين السؤالين دفع التعارض لدفع الاعتراض الشامل
على ما يظهر من قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التقرير الذي
قرره شارح الاشارات فتامل فيه قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون
الممكنات موجودة في علمه تع ووجودها فيه عين علمه بها قوله جار على سبيل
مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تع زائدة على ذاته قوله اي جار على مذهب
المتكلمين واجري التحقيق المذكور في علمه تع اه قوله ومعنى العلم الاجمالي
ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا قوله وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة منحلة الى صور كل واحد عند تدقيق
النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا تفصيلا حتى يلزم الصور المتعددة الغير
المتناهية قال ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظ العقل
ممتازا عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال وقال اذا حصلت
الماهية معقولة حصلت وقد حفت الاجزاء بالضرورة في العقل ولا يجب ان
يكون الاجزاء ملاحظة منفردا بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظ السبب وذهوله
عنها والتفاته الى شيء آخر لكن يمتنع عنه حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك
الاجزاء هذا ونظيره من الاحساسات ما اذا راينا اشياء كثيرة دفعة فلا شك
انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا دققنا النظر الى كل واحد حصل حالة
اخرى تفصيلية وتميز بعضها عن بعض بتلك الحالة مع ان الابصار في الحالتين
واقع فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيلي واعلم ان الامام
الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم
بالاجزاء عند العلم بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما باطل بيان اللزوم
انه اذا علم المركب مجملا اجزاؤه فلا يخلو اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا اولا
فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يكون تلك الاجزاء
متميزة في الذهن فيكون العلم حاصلا باعتبارها عن غيرها فيكون معلومة تفصيلا هو

على سبيل التفصيل
العلم بها
اما عدم العلم بالاجزاء
والاول من احد الامرين
عند العلم بالمركب مجملا

الامر الثاني وجوابه انا لا نسلم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم
للزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز فيلزم من العلم بشيء العلم بامور غير متناهية
وانه محال وفيه ان هذا الوجه مبني على ما فهمه المتاخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي من
ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي هو
العلم بامتيازه عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا اختلافا في نفس العلم بل هو عبارة عن
انضمام علم اخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم بامتيازه
ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم باي لازم او ملزوم له ومع عدمه فالصواب في تقسيم
العلم الاجمالي والتفصيلي ما يفهم من كلام الشيخ كما ذكره السيد المحققين قدس سره في حاشية
المطالع والثاني انه ان لم يحصل لبعض الاجزاء صورة في الذهن عند العلم بالكل
مستتبعا للعلم بالاجزاء وان حصل لكل جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول
باطل فتعين الثاني وهو ان العلم به يستلزم العلم باجزائه مفصلة واجيب عنه بان حصول
صورها لا يستلزم كونها معلومة تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان
ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا اولا فاذا حصل صورته في ذهنه
لاحظه وميزه عن غيره والتفت اليه ممتازا عنده عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا و
الاول هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور المركب فلا
شك ان مقصوده بالقصد الاول هو ذلك المركب واما اجزاؤه فمن حيث مقصودة بالقصد
الثاني على قياس الوجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاول
ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزائه فهي داخلة في قصده ثانيا فظهر ان المركب
اذا حصل في العقل كان ملحوظا مقصودا بذاته وكان اجزاؤه مرتسمة فيه قطعا لكن
لا يجب كونها ملحوظة منفردا بعضها عن بعض عند العقل بل ربما يكون عنده حالة
بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل تلك الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا وجه ذلك المقصود
عقليه الى الاجزاء تمثلت فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل راجع
الى نفس العلم بالشيء لا الى انضمام علم اخر اليه فان المعلوم نفسه قد يكون ملاحظا بالقصد

ممتازا

ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين معا هذا
ما ذكره سيد المحققين قدس سره ولا يخفى ان كونه علما بصورة واحدة منحلة الى صور
الاشياء كما هو في العلم الاجمالي على ما قاله الشيخ من ان العلم واحد والمعلوم متعدد
مشكل اذ يلزم اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم معلومية
جميع الاشياء له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت هذا صورة الكل المجموعي ولا يلزم
وجود الاجزاء فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان ان يخطر بالبال كصورة الكل والفرق
بين الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من بعيد ثم تحديق
النظر اليهم فان المبصر في الحالين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي على ما قالوا
فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه الكل مرتبة
هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة هي الاخطار
بالبال فكيف يمكن ان يقال ان الاجزاء مشاهدة وليست مخطرا بالبال او نقول
فالقول بانه بعدم الاخطار في الواجب واثبات التفاوت في معلوماته بحسبه على
لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال نحو علمه تعالى اجمالا ليس الا بمعنى ان العلم واحد
والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد من تلك المعلومات معلوم له تعالى بذلك العلم الواحد
كذلك كل واحد منها مخطر وملتفت له تعالى بالتفات واحد هو عين ذلك
العلم واخطار كذلك وتشبيهه بابصار جماعة دفعة من غير تحديق النظر ليس
تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقرب من وجه ومبعد من اخرى على ما هو شأن
امثال هذا التشبيه في امثال هذا المطلب صح من التمثيل الذي ذكروه من
حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فان المحقق الرازي في شرح المطالع في
تمثيل العلم الاجمالي لكما اذا سئل عن مسئلة معلومة لنا فقبل الشروع في الجواب
نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل المعلومات التي في تلك المسئلة واذا
شرعنا في الجواب وبينا المعاني واحدا واحدا تمثلت واضحة عند العقل
ممتازة ولو تأمل متأمل في تلك الحالة يجدها كنه معلومة كذلك لا تفصيلا

لا اجزاءها عنى لكن له الاستحضار والتفصيل فتوهم الشارح الجديد ان العلم الاجمالي علم
بالقوة حيث قال وليس ذلك بالقوة المحضة لانه عنى حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل
تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث
هي جملة وبالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض ان الامر
في المثال كذلك الا معناه ان توهم الشارح الجديد باطل قطعا فان المجيب في تلك الحالة عالم
بتلك المسئلة بجميع اجزائها بالفعل انتهى ولو سلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة فلا
نسلم ان الحال في الممثل له كذلك انتهى والغرض من المثال انما هو توضيح وتقريب الى الفهم فلا
يضر عدم مطابقته للممثل له او بكيفية المناسبة في الجملة انتهى انه لما كان تلك الحالة
البسيطة مبدأ لتفاصيل تلك المسئلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه سبحانه
وتعالى مبدأ لتفاصيل الاشياء خلاق لها في الخارج قوله وقد تحقق ذلك اي كون
العلم الاجمالي علما بالفعل او لان الغرض من المثال هو التوضيح انتهى وتوهم التمثيل ايراد
فرد من افراد الكلي لا ايضاحه على سبيل التغليب بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر
لاثبات القاعدة انتهى والاولى ان النسب لتوضيح الكتب العقلية قوله فينبغي ان تلك
الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي قائمة بانفسها او بذاته تعالى اي لا يخلو عن هذين
الشقين باعتبار الوجود العلمي لامتناع كون وجودها عين ذاته تعالى على مذهب
الحكماء اذ يلزم ح اما كون ذاته شيئا للعالم او الاتحاد معه بالكلية انتهى وكلاهما محال تعالى عن
ذلك علوا كبيرا انتهى هذا على ما ذهب اليه ارباب الظواهر انتهى واما على ما ذهب اليه العارفون
القائلون بوحدة الوجود وانه لا شيء في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات
في علمه تعالى عين علمه الذي هو عين ذاته فان علمه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته عين العلم الاجمالي
بجميع معلوماته فصور الاعيان التي هي ماهيات الاشياء وحقائقها ويسمونها
بالاعيان الثابتة عكوس تجلياته ومظاهر تعلقه بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصور
فيها الحلول والارتسام لاقتضائهما المغايرة فحال علمه بذاته مع علمه بمعلوماته كحال
ذاته مع معلوماته انتهى وهذا الكلام يعلو عن طور علم الكلام ولذا لم يلتفت اليه الشارح

على ان تحقيق الشارح على ما ذهب العارفون اي هو كون علمه تعالى حضوريا على ما بينه
في تعليقاته على الزوراء قوله وهي مع هذا الوجود متحققة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا
الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين انتهى وفيه بحث اذ تكثر الصفات
الحقيقية امر لازم على سياق المتكلمين والكلام فيه فالظاهر ان هذا القول لدفع توهم
الامور الغير المتناهية في علمه تعالى حتى لا ينتقض برهان التطبيق فلا تغفل قوله ويمكن
ان يذهب الى الاحتمال الذي اورده بعض المتاخرين اه فقد استوفينا هذا البحث فيما
سبق الا انه يختلج في صدورنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب المتكلمين والحكماء
على الاحتمال الذي اورده الشارح الجديد للتجريد تشبيه فلا بأس بذكره فاقول لما كان المرآة
سببا للانكشاف بسبب العكوس الغير الموجودة على قول الاشعرية كما قرر كذلك
علمه تعالى سواء كان عين الذات او عين الذات سببا للانكشاف بسبب صور المعلومات
الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه وكما ان
العكوس غير قائمة بالمرآة والا لاختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذلك
المعلومات في الوجود العلمي غير قائمة بشيء انتهى ومن هذا ابتنى انه لا يلزم التعلق بين
العلم والمعدوم الصرف ولا التكثر في ذاته تعالى ولا قيام شيء بذاته تعالى على مذهب
الحكماء حتى يكون شيء واحد قابلا وفاعلا معا ولا تعدد القدماء لانها
موجودات علمية لكن يبقى انه يلزم القول بامور غير متناهية متقررة في علمه الاجمالي
في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف بالماهية للعلم على الاحتمال المذكور
اللهم الا ان يقال انها في تلك الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها لما يظهر
من تشبيهها بالعكوس فتامل وانصف ولا يخفى ان تشبيهها بها ما هو لا يبعدك
عن المرام بمراحل فان امثال هذه التشبيهات في امثال هذا المطلب مقربة
من وجه ومبعدة من وجه اخر على ما ذكره الشارح في الزوراء واشرنا اليه فيما سبق
قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول
بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم

يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور قوله وجه الدفع ان المثل الافلاطونية
جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذواتها بخلاف ما ادعى في الممكنات
فانها وان كانت قائمة بذواتها الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل
بل موجودات علمية فلا يمكن حمل المثل عليها اه اقول ان المثل جواهر ولو المعلومات اعم
فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق [illegible] جميع افراد الاعم يستلزم القول
بتحقق جميع افراد الاخص ايضا قوله وهذا اقرب الى القبول صالح مما قيل
ان علمه اه قوله فيه اشارة الى ما فيه حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو الصواب
قوله وذلك لان العلم بالعلة اه علة لا قربية ما قاله وبعد ما قيل قوله
لو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول
متباينان ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر فان قلت انهما
باعتبار وصفيهما متضايفان مشهوران قلت ان المتضايفين يكونان معا
تعقلا وتحققا مشهور بينهم وتحقيقه يطلب قوله واعلم ان ما ذكره اه تنبيه عود
الى الدليل المذكور للانظوا ابطله بدليل آخر قوله ولو صح ما ذكره لامكن
ان يقال اي ان ثبت المطلب بدليل آخر غير ما ذكره وهو ان يقال ان من
جملة احواله اه اقول لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب على ما لا يخفى وهذا القول
بطلانه بزعم انا علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء كما ذكره ليس بصحيح قوله
وفيه ما فيه تامل قوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه
الفطرة السليمة قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلو عن طور علم الكلام قال في
الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة
شان من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذن ليس الا
اعتبارا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو الذي نسب اليه [illegible]
كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا فالتحقق ان اعتبر

صورة

صورة في التعقل كان موجودا وان اعتبر مباينا للتعقل ذاتا على حدة كان ممتنعا
من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف قول من قال ان الاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا هذا وبعد هذا
الكلام ينكشف اسرار تحلها ستر علمه سبحانه ربما ويكون حضوريا بلا دغدغة
على ما بينه الشيخ في تعليقاته على الزوراء قوله ويمكن ان يكون عيانيا فانه على ما بينا فيما سبق
قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي
عالما بذاته مع قيد الاول اعتبار للقيد في العالم والثاني في المعلوم قوله وهكذا فاعتبر
في كل قيد غير ما ذكر الا ان قوله وكل التغاير بطلان الكلام في عالمية الذات ومعلوميته
لا الاعتبار قوله لا شك انه اذا قيس هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث هي او
هذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار او باعتبار عالم به باعتبار
آخر فهو يرجع بالحقيقة الى عالمية الاعتبار او معلوميته او كليهما فان قلت الحاضر
عنده او الحاضر او كليهما انما هو مجموع الذات والاعتبار معا قلت لا محذور لان
الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي قلت فيكون الذات ايضا كذلك
في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم مغايرة الشيء
لنفسه قوله ونفي النسبة قد يكون للوجود اه ونظير صدق السالبة فانه
كما يتحقق بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع
قوله وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع قيد اه فيه ما ذكر سابقا
اللهم الا ان يقال حكم المجموع قد يغاير حكم الاجزاء فان قلت اذا كان المجموع حاضرا
فلا بد من حضور كل واحد من الاجزاء على ما يشهد به البداهة قلت هو كذلك
في الحاضر ولكن لا نسلم في الحاضر عنده فيختار ان الذات مع قيد عالم به من حيث
هو قوله وهذا هو مختار الشيخ لان الصورة تم هنا بالذكر قبل من قوله وتقدم
الشرطية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى ان شيئية العقل
الذي هو الفيض الجود ولازمه لذاته قديم ومن العلم وسائر الصفات الكمالية

فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح منه ترك الفعل ش وهذا مبني على ان ايجاد الفعل
بالنسبة اليه دائمي مستمر وليس كذلك لكن بابه ورنك وخال وخط چه
حاجت روى زيبا را ش والحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هو المشيئة
المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يجوز ان يتعلق بالعدم
الزماني فانه من خواص الالوهية قوله وامتناع الترك بسبب الغير وهو علمه
بان الترك نقص قوله كما ان العاقل يمتنع عنه كل ما هو سليم ش قال الامام
حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كصرف الانسان
الماء عند وقوعه على وجهه ش والحق في الافعال الطبيعية قوله لان المقتضي لمقدورية
هو الذات والصحيح لا هذا وسبيل لعموم القدرة سائر الممكنات على ما نعم من الكواكب
وشرحه قال فيجب ان قدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها ش والدليل عليه ان المقتضي
للمقدورية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته ش والمصحح للمقدورية هو الا
الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ش ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها ش وهذا
الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء ش وانما هو
نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة
له ولا صورة خلافا للحكماء ش والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون
بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به ش وعلى قانون الحكمة يجوز
ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر ش وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء انتهى ش واما اصل القدرة فقد يستدل عليه
من حدوث العالم بان ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول ش وقد يقرر المص
ببرهان بديع لهذا المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت

الاطلاع

الاطلاع فعليك بالمواقف وشرحه قوله ولان الامكان مشترك بين الممكنات وليس
اخرا ايضا على عموم القدرة كتوصل للدليل العجز عن البعض نقص ايضا قوله وقد ثبت انه
فاعل بالاختيار ش اورد عليه بان اختياره في جميع الممكنات او المسألة ش وان
اختياره في الجملة مسلم لكن لا يلزم منه انتهاء سلسلة الممكنات اليه بالاختيار في
الجميع لجواز ان يصدر عنه شيء بالاختيار على ما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن
ذلك الشيء الاشياء الاخر بالايجاب او عن الواجب بسبب ذلك الشيء كما يلزم فعل
بفعلنا بحيث لا نستطيع على ترك الفعل الثاني ش واجيب بان المراد بالاختيار
اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة ش واقول لا احتياج الى هذا الجواب بعد ما قرر
انه لا مؤثر في الوجود الا هو وان الممكن مستند اليه ابتداء ش وعلى هذا
كان الاولى ان يقول مع الاستناد الى الواجب بدل الانتهاء ويبني المتقدم منه
الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري ش بقي انه موجب بالنظر الى صفاته كما
يقوله الاشعري من ان صفاته صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات الاشاعرة
بالاختيار فالمراد بالممكنات ما عدا صفاته قوله فعل العبد ومقدور زاد قوله
ومقدور لان الافعال الاضطرارية ولو كانت خارقة للعادة لا تدل على المقصود
كما لا يخفى قوله اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له ش اورد عليه انه ان اراد انه
يستلزم نفي نحو الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم كونها مرادة له تعالى بان
الارادة لعا مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها فوجب ان يقول بدل قوله
او لازمة او ملزومة حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر ش انتفاء الملزوم
الذي هو الارادة او بتركه قوله او لازمة لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم ش واجيب عنه بان الارادة لما كانت لازمة للامر وضد الشرور والمعاصي
من الخير والطاعات مأمور بها فيكون مرادة فلا يكون الشرور والمعاصي مرادين
ضرورة امتناع ارادة الضدين ش اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامر
في الشر ورد المعاصي على نفي كونهما مرادين بل بوجود الامر في ضديهما تم لو استلزم

انتفاء الامر في احد الضدين ووجوده في الآخر لا امكن تنزيل عبارة الشارح على ما ذكره
المجيب وليس كذلك وأن يحمل على غلط النسخة يأباه قوله في الجواب ان الامر قد
ينفك عن الارادة فانه نفي للملزومية لا للازمية وحمله على تحقق الارادة بدون
الامر لا يخفى بعده فتأمل قوله وهو الرضاء مع الارادة أجيب عنه بان الرضاء
ترك الاعتراض واهل السنة يريدون الكفر للكافر ويعترضون عليه ولا يرضون به وكما ان
الشارح لم يتعرض لهذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضاء عن آخر كلامه
كما سيعلم ان شاء الله تعالى قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
لا باعتبار المحل يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء
بالعكس وان الفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء
بموت الانبياء وهو باطل اجماعا فان قيل ما القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص و
تقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه
بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو
المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي
تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل
الى اختيار العباد وقدرتهم هذا فان قلت اذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف
يتصور كونه فعليا وسببا لوجود المعلوم على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه الشارح
في رسالته الجديدة قلت العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود
المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته

يكون

يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا للمعلوم لا ينافي كونه سببا
لوجوده صرح به سيد المحققين قدس سره في حاشيته على الشرح ~~الجديد~~ القديم للتجريد
قوله ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليان عندنا فلا يكون
خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون خالقها مستحقا للذم فينتفي منكرا لهما
نسبة عيانا حاصلا بامر الشارع وهو اتقنه ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد قوله قلت ويلزم ~~الح~~ في المثال المذكور يلزم على الوجه المذكور
ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف السيد فرام مع انه اتى بما يرضاه
يكون عاصيا على ما ذكر والحال انه اذا خالفه ولم يأت بالمأمور يكون مطيعا
لاتيانه بما يرضاه ~~يكون عاصيا~~ وكذا يلزم ان يكون العاصي مطيعا فان العبد اذا
اتى بما لا يرضاه السيد مع انه خالفه يكون مطيعا والحال انه اذا اتى بما يرضاه
ولم يأت بالمأمور يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور ومخالفته له فيما امر به
قوله ولا شك انه لو علم السلطان جميع الحال لم يتم للسيد عذر
في صورة المخالفة لأن السلطان يقول انما لم يأت بالمأمور لرضائك قيل انما
لم يتم عذره اذا علم العبد رضائه وارادته او كان لارادته تأثير في فعله وإلا
فيقول السيد لا دخل لارادتنا في فعله وتركه لانه لا تأثير لها فيه ولا يعلم بها ايضا
فانما يخالف لانها عادته لكن لا يخفى فيما نحن فيه لأن الممثل له وهو الواجب لارادته
تأثير في فعل العبد بل ايجاب قوله ويمكن ان يقال ان حاصله التوفيق بين
الارادة المبحوث عنها والرضاء والتمييز بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية
والذي لا يوزن به فان الاول هو الامر التقديري التشريعي والثاني هو الامر التكويني
الذي هو عين الارادة والرضاء عدم ترك الاعتراض انما يترتب على موافقة
الاول دون الثاني فاذا خالف الاول قوله وعند الفلاسفة انه هو الدراك
الفعال اي ما يصح منه الادراك والفعل فالحيوة في حقه تعالى انما هو كونه يصح ان يعلم
ويقدر ووافقهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن

هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لا الثاني منهما حاصله انه صح على الفرق بين الارادة والامر

المعتزلة لو اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان
اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجيب عنه بانه متوقف
باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات
الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون
ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المص في المواقف بان الحكم ان ذاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجح من غير
مرجح قوله وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة ان لا دليل لهم يعتد به
على اثبات صفة زائدة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به المص في المواقف
قوله ويارجعان الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا نعلم بالبداهة
انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه فانه يحصل لنا حالة اخرى تشتمل على الاكمل
هو الابصار وكذا السمع فكذا في حقه تعالى السمع والبصر صفتان زائدتان
على العلم لظواهر النصوص الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات ولم
يثبت بازائها صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما
حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض لخصوص
ادراك سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص لو رجع الصفات الواردة
في النصوص بعضها الى البعض لساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة والارادة
والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص يشعر بالمغايرة
والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا قال الشارح في الرسالة الجديدة ليت شعري
ما الباعث للشيخ الاشعري على ونكاله على ارجاعهما الى العلم مع ان شيمته طريقة
المحافظة على ظواهر النصوص قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها
لقصورنا والتكليف انما هو بمعرفة ما هو بحسب الوسع فانهم انما كلفوا بان
يعرفوه بالصفات التي الفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص الكاشفة

فان جعل امر علة لصحة العلم لسبب العلم او امر نفس صحة العلم فتنبه
او زيادة على نفس الصحة صح

عن انتسابه الى البهائم وكما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما
سميعا بصيرا كلف بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب النقائص
الكاشفة عن انتسابه الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع
المعلومات قادر على جميع الممكنات منزه عن جميع النقائص وهكذا في سائر الصفات
ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف به
امكنه تعقله بالكنه وفيه هذا اظهار سر قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه
انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قوله لما كان وجود الواجب وتعينه
عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته
او بجزئه او بلازمه او بما هو علة له لم يتعدد افراده كما في بعض نوعه منحصرا في فرد
بل يمتنع فرد آخر له فعلى هذا يكون المراد بالكلي في قوله لم يكن له ماهية كلية الصادق
على كثيرين وهو واحد معنى الكلي كما سبق في الشرح واما حاصل ان واجب الوجود لو كان
منحصرا في فرد مع امتناع غيره لان تعينه وجوده وكذا وجوبه عين ذاته فلا يجوز
التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة عين الذات في كليهما
لزم ان يكون قولها على كثيرين لذاتها فيلزم عدم تحقق الماهية بواحد منها وانه
باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد ان يكون التعدد بواسطة امر آخر
غير الذات فيحتاج الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود
على تقدير تعدده كان ممكنا هف فان قلت لم لا يجوز ان يختلف الماهية في
المتعدد ويكون نوع كل منهما منحصرا في فرد قلنا لانه يكون الوجود ووجوبه
عارضين لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة
غيره فيه وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما
الثاني فاحتياجه وفي هذا التفصيل ما ذكره الشيخ في التعليقات من ان وجوب الوجود لا ينقسم
بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة
في بعض تصانيفه من ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب

ابن كمونة

مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر الى الآن منهم
من علل كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له نوع ماهية
كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا
حقيقيا وانه ضروري البطلان هذا ولا يخفى ان الماهية الكلية عبارة عن افرادها التي هي
الجزئيات وكانه غفل عن تمثيلهم للكلي المنحصر في فرد مع امتناع غيره بالواجب تعالى
وقد يستدل عليه اي على نفي المثل من الممكنات كما هو مذهب الاشعري الا ان هذا الدليل
مختص بنفيه وتفصيله انه لو كان له تعالى مثل اي مشارك له في الحقيقة فاما ان يكون
واجبا ايضا او ممكنا والاول باطل لما قرر من برهان توحيد الواجب على ما فصلنا
اتفاقا وعلى الثاني يمتاز كل من الواجب والمثل الممكن عن الآخر بخصوصية فاما ان يكون
الوجوب والامكان من لوازم الماهية المشتركة بلا دخل منها فيلزم اشتراك الكل
في الكل وانه باطل للزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن واما ان
يكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب من الماهية والخصوصية
اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر انه لو قال مثل ما قال الامام لو كان
له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
لم يتوجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو مجموع الخصوصية المطلقة لا الماهية
مع الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا النفس مع العوارض فهي
واعلم ان التوحيد اما بحسب وجوب الوجود او بحسب الخالقية او بحسب المعبودية
فقد يتوهم منه ان المعتقد لاحدها فقط موحد موحد وليس كذلك اذ ما لم يعتقد
الثلاثة لا يكون موحدا ويدفع بان هذا مبني على استلزام كل واحد منها للاخر اما
استلزام المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى الثالث والثاني
بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم اعتقاد الثلاثة عند اعتقاد واحد
منها انما هو عناد محض فان شئت ايضاح ما قلنا فاستمع لما نتلو عليك اعلم ان
منشأ حصر الخالقية ومنشأ حصر الخالقية حصر وجوب الوجود وذلك لان توهم
المعبودية حصر

المكلف

يمكن ان يقال ان الكلي على نحوين فيما صدق
وجه آخر المفهوم فتامل منه

يختص بنفي
وجه هذا اساس ان هذا الدليل
المثل في الممكنات فتامل منه

المكلف به كل احد انما هو اعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها والمراد
بالالوهية على ما في شرح المقاصد هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية اي
الاستحقاق للعبادة من خواصها وقد تقرر ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدرا للفعلية الشيء
ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل شاهدة
بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتأثير الفاعل
الحقيقي والماهيات الممكنة كلها في حد ذاتها بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مصدرا
بالفعل واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو اعتباري ومتعلق بالماهية التي
هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كذا نقله الشارح في
الرسالة الجديدة عن بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو
الوجود المتأكد الذي هو عين الماهية التي هي الواجب فاذن لا مؤثر في الوجود الا هو
وتأثير النار في التسخين ليس بالحقيقة بل انما هو مبدأ الاعداد وهذا الحكم مما اتفق
عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون لا المعتزلة فظهر على المثال منشأية حصر وجوب
الوجوب لحصر الخالقية واما منشأية حصر الخالقية لحصر المعبودية فهو ظاهر من قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فان فيه دلالة على ان الذي خلقكم
واعمالكم هو الحقيق للمعبودية لا غيره وكذا قوله افمن يخلق كمن لا يخلق في جهات
المعتزلة حيث يقولون نحن اصحاب العدل والتوحيد فيقولون بالصفات الزائدة
بناء على ان القوم النصارى ايضا من خواص الالوهية مع اثباتهم ستر كما لا يخفى ويقولون
بكون العباد خالقا لافعالهم فان الخالقية ايضا من خواصها وهو منشأ لحصر المعبودية
نعم تخصيصه بالخالقية بالجواهر وقد تبين بطلانه فيما سبق ومن هنا ظهر استدلال
الجمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان التوحيد التمانع على ما هو المشهور بينهم
فانه يكون بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا انيا وبالنظر الى القسم الثالث لميا
كما لا يخفى على المتأمل في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه للموحد بن حقيق
والله ولي التوفيق ثم انهم ذكروا للتوحيد مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو ان لا

فتوحات السالكين الى الله تع وهو ان يحقق بعلم اليقين او بعين اليقين ان لا مؤثر
في الوجود الا هو ق قد انكشف ذلك على الكشكي اما من وراء الحجاب العوق الفكرية
او اقتبسه من انوار مشكوة النبوة فان هذه فيه قليلا ما يخالف ظاهر الكتاب
والسنة ق ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل امور كلها الى الفاعل
الحقيقي ويثق بعنايته وجوده ق والثالث التوحيد في الصفات والتوحيد
في الذات وقد اشير اليهما فيما سبق قوله وقدم الاشارة الى دليله
في نفي المثل اشارة الى الدليل الاول ق اتمام تعلق وقدم دليل لانه عنوان مطلوبه
نفي المثل اولانه كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل ق فيه في قوله فيلزم التركيب
المنافي للوجوب اشارة الى دليله ق وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك
افراده في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يتمايز بخصوصية
فيلزم التركيب المنافي للوجوب في افراده ق يرد عليه ما ذكره ابن كمونة من ان
هذا البرهان ينتج استحالة وجود واجبين متشاركين في الماهية ومن الجائز
ان يكون موجودان مختلفان بتمام الماهية يختص كل منهما بتشخصه ويكون وجوب الوجود
عرضيا لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات ق وقد تبين اندفاعه عن
الدليل الاول لما فصلناه سابقا فتذكر قوله فتأمل ليس الامر بابتناء
الى منع لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على التقدير الاول استنادا لجواز ان يكون
الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط
لان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط ولا شك
في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على ان يكون المجموع فاعلا فان قلت اذا لم
يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يكون هناك مجموع الاحاد قلت بداهة العقل
يحكم بوجود مجموع وراء الاحاد عند وجود الكل عند وجود الاجزاء انه ضروري كما سبق
فان قلت ان هذا المتقدم يؤخذ تارة مجملا وتارة مفصلا وهو بالاعتبار الثاني
علة له بالاعتبار الاول ق ان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو برمتها

الاعتبار

الاعتبار اثبات كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هذا
الواجب وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال والتفصيل انما
يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال
والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل
فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة اخرى وقد اتفق العقلاء
على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلا علة له مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان
في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر بحسب ذلك الوجود وكلاهما في الوجود
الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود فان قلت لا نسلم احتياج
هذا المجموع الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل
مستقل بما اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت هذا التخصيص في المقدمة الجلية
الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل يحكم بها حكما كليا
من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع
فلا يتم شيء من الدلائل والبراهين في شيء من المواد وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ في
بعض رسائله ق قيل وجه الامر بالتأمل انا لا نم انه يلزم على التقدير الاخير كون
الواجب معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل الى
شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سوى الخارج المركب من الواجبين او الممكنين
يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل مطلقا
اولا ق اورد عليه ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الاجزاء
بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير انضمام شيء اخر اليه الى الفاعل انما هو احتياج
الاجزاء كلها او بعضها على ما يشهد به بديهة العقل والمثال الاخير المركب من الواجب والممكن
فان العلة الفاعلية له انما هو جزؤه الواجب فعليته للكل باعتبار الجزء الاخر او

سلم في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل المستقل في الطرف علا في
كل جزء منه مستندا الى كريمة الواجب والممكن وبالجملة الامر بالتأمل في هذا المقام
انما هو لدفع الكلام وليدفع ما يختلج في الاوهام واعلم ان الشيخ اشار في التعليقات
الى الدليل المذكور حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني
انه يتصور وجود احدهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد
شيء قبله اية قضية فرضت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متفقان بوجوب
الوجود انتهى فان هذا الكلام مجمل ما ذكر مفصلا فتأمل حتى تطلع عليه والله ولي
التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله قد اشير اليه في الآية كونها اشارة باعتبار
كونه دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فصريح لان لولا امتناع الاول
لامتناع الثاني اولا احتمال ان لا يكون المراد بالاله الخالق بل الواجب المعبود لكن
الملايم للتالي وهو الفساد الخالق او باعتبار ان المراد حصر الخالق والاية بنفي
الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان الاثنين بلا فرق قوله ويمكن ان يقال
ان التعدد يستلزم امكان التمانع الخ اقول اعلم ان سيد المحققين قدس سره قرر بيان التمانع
في تعليقاته على حكمة العين بقوله لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في
معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني
يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ونقول انه ممكن في نفسه وعلى
الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو
اما اجتماع المتناقضين او العجز والاللازم امكان احدهما وامكان المحال محال
محال انتهى واشار قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى الى
انه ممكن في نفسه الى انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة
الآخر اياه عجزا له بخلاف ما اذا امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما بالحركة لا يتحقق
بصورة التوحيد لان الارادتين متضادتان في مريد واحد فارادة الواجب

احد

احد الطرفين يلزم تخصيصه بالوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا في ان واحد بخلافهما
من مريدين على ما صرح به بعض المحققين في تعليقاته على شرح العقائد العضدية قوله
واما الثالث فلان ارتفاع النقيضين ولزوم العجز ايضا كما علمت من تقريره قدس سره
للبيان قوله فالجواب انه لا يخلو ان يجوز تغيير الدليل وارادة عدم التكون من
الفساد واي حاصل انه لو تعدد الآلهة لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخلو من ان
يكون بقدرة كل منهما مستقلا او بقدرة واحد منهما او بمجموعهما وعلى
الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثاني عدم كون
احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق ولعل
هذا وجه قوله فيما سبق حتى نبه بمناط الاية دليل اقناعي على اثبات التوحيد بلزوم
الفساد وعلى تقدير التعدد المستلزم للفساد عادة ويستنبط منه برهان التمانع
وينبغي ان يحمل الرماحي رحمه الله في جواب المنع المذكور على امكان التمانع وهو ليس بمستقيم لا
بامكان التمانع ولزوم الفساد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الاية
الكريمة بالاشارة الى الدليل الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الاية على اي دليل
اقيم من دلائل التوحيد المذكورة في كتب الحكمة بعد تأويل الفساد بعدم التكون
فان مدارها على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد وقال المعلم الثاني في فصوص
وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين والا لكان معلولا وقد سبق ايضا من الشيخ
وتفصيله فعلى تقدير التعدد يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه مستلزم
لعدم تكون العالم واللازم باطل فالملزوم مثله فظهر سر قوله نعم لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا على التأويل قوله لو اراد الاستقلال قيل المراد من قوله لو اراد
الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة
الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بان ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
انه في الاول لا يلزم ان يكون مريدا للايجاد والاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم ان
يكون واحدا واورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا في قوة ارادة

الشيء بالاستقلال بناء على ان منعها ارادة الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم فارادة
الاستقلال والايجاد يكفي فيهما من مريد واحد وفيه ما لا يخفى قوله لانا نقول اثبات الملازمة
الممنوعة ورفع للمنع بابطال سنده وتحصيله انه اذا اتفقا على الايجاد بالاشتراك
فتعلق ارادتهما به يلزم المحذور الاول على تقدير كفاية كل من التعلقين والثاني
على تقدير عدمها على ما يشهد به بديهة العقل وما اورده في سند منع الملازمة
الثانية لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب على المثل المذكور قياس مع
الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف الواجب تع
قوله فقال عيسى من راني فقد راى الاب امثال هذه الكلمات كثير في كلام
المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين
يعسوب الموحدين على رضي الله عنه قوله انا الذي تكلم بموسى في طور وما نقل عن
سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس الله اسراره من قوله ليس في
جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني وامثاله كثيرة قوله كانوا يسمون العباد
بالاباء ويدل عليه قول عيسى عم اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليطا
حيث قال وابيكم اذ لا يجوز ولد مجعول له تع في مخاطبته عم ايضا والفارقليطا
لفظ يوناني عبر به الذي معناه الفارق بين الحق والباطل قوله وانت تعلم
ان المتشابهات في القران وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها العلماء بالتاويل
الى ما علم من الدليل اعلم ان تاويل المتشابهات واجب على ما يدل عليه قوله تع
فاما الذين في قلوبهم زيغ اي عدول عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه
اي فيتعلقون بظاهره او بتاويل باطل ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا الناس عن
دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تاويله اي
طلب ان يؤولوه على ما يشتهونه ثم التاويل اما اجمالي على ما هو مذهب البعض بناء على
وقفهم على قوله تع الا الله فانهم قالوا المتشابه بما استاثر الله بعلمه ويجب
القاطع على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد واما تفصيلي بتاويلها

مطلب سبحاني ما اعظم

الى ما علم من الدليل وردها الى المحكمات فانها ام الكتاب واصل ترد اليها غيرها
وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا هو المحتمل الذي لا يتضح
مقصوده لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر
لبيان الحكمة في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم
على ان يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها فينالوا
بها وباتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي
الدرجات وكان الشارح لهذا لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث قال وردها العلماء
بالتاويل الى ما علم من الدليل ولكن لهم في تاويل المتشابهات كلام [illegible]
وقدرتست ووجه عائش امر حكمت وتنزل عطائش اصبعتن؟
نفاذ حكم قدرش قد منش جلال قهر وخطر قوله وانت تعلم ان الظهور
غير الحلول فهذا تشنيع عليهم بان تصحيحهم الحلول بالظهور غير مستقيم لظهور
ان الحلول غير الظهور قوله وهذا قرينة على انهم اه دفع لهذا التشنيع فقط بانهم
لما ارادوا من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع لتشنيع عليهم مطلقا فان ظهوره
تعالى على عباده اما من قبيل ظهور الانسان في صورة افراده او من قبيل ظهور الروحاني
بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي وكلاهما
مستحيل عليه تع عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور بالمعنى الذي ذكره القائلون بوحدة
الوجود من الصوفية فهو طور وراء طور العقل مع انه لا يختص بالمذكورين
قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد قيل لا ينفع مسبوقية
الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات
بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات
المتعاقبة في كل وقت وان لا يفوت شيء منها وحالة زوال شيء من الكمالات
والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى واورد عليه ما
حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد واحد

منه فالخلو عن كل فرد لازم حتى يتصف بالآخر ويحصل له الكمالات الغير المتناهية الاجتماع التي
هي الكمال بالحقيقة وفيه بحث لانه اذا لم يكن لكل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات
غير متناهية اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان كلا منها جزء كمال وحكم المجموع
قد يخالف حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مستمر وطبوقته
فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاتصاف بالآخر فلو لم يكن بشيء منها مستمر وطابق له
شيء من الكمالات لزم الاتصاف بما ليس بكمال قوله واما الصفات الاضافية والسلبية
فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة اي من الجانبين كما يدل عليه قوله انما هو بتغير ما
اضيف اليه او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الخالقية كذا في شرح المواقف او
نقول معنى قوله في الجملة في بعضها واليه يومي قوله بعد وذلك لا يستلزم جريان الوليس
فيها كلها كذا قرر والاوضح ما ذكره الاستاد من ان الصفات السلبية والاضافية
ليست بصفات اذ الصفة ما قامت بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات
صرفة لكن جرى عادتهم بعدها من الصفات وكذا لم يتغير الذات بتغير ما اضيف اليه
ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة قوله انما يتغير متعلقاتها دون
انفسها هذا مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه جمهور قدماء المتكلمين او على ان
لها تعلقا حادثا سوى قديم والتغير انما هو في الاول دون الثاني كما هو التحقيق واليه
اشار العلامة البيضاوي في تفسير قوله تع ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم بقوله
ليتعلق به علمه موجودا قوله مع تخلف المدعى عنه وذلك لانها لو كانت
ازلية ومن جملتها خالقية العالم يلزم ازلية العالم قوله بل قد ندعي ان الخلو
عنها في الازل كمال نظرا الى استيثاره تع بالقدم الزماني فلو لم يكن خاليا عنها في الازل
يلزم خلوه عن الكمال الذي هو استيثاره بالقدم الزماني وذلك نقص تع عن ذلك
واعترض عليه بان هذا يجري في الصفات الحقيقية ايضا فان ظهور استيثاره بالقدم
مشترك واجيب بان هذا اذا لم يكن في الخلو نقص وخلوه تع عن الصفات الحقيقية
نقص قبيح قوله بل قد ندعي انه هو ان الوجود الازلي للاضافات لا يستلزم امه

وجه الاشكال انه يمكن ان يكون المراد منه التغير مطلقا
بالتبدل والانتقال فقط الاختلاف ونحوه يكون بالتبدل والتعلقات ايضا
فيصدق الكلام على تقدير قدم التعلقات ايضا
فافهم منه

قدم

قدم الممكنات المستلزم لعدم استلزامه اختصاصه تع بالقدم الزماني نقص فيما يتصف
بها الواجب واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال
فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث
فيتعلق بالحدوث او لا متعلق بل معنى الازل كما قرروا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ
فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان الحدوث فقبله فكل زمان حدوث يكون
قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب
تع في هذا اليوم لزم النقص في الامس بعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس
لزم النقص بعدم اتصافه به قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا
زمان الحدوث وعلى تقدير كونه اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاوصاف
بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعد وهو قوله على انه يمكن ان
يقال وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان وجود الحادث يستلزم كونه
اتصافه في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى هذا ودفع
بعض الافاضل هذا بان جوابي الاول ان كلام الشارح مبني على ان لا يكون شيء من الصفات
الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال تأييد
لذلك والثاني ان ليس معنى الازل عندهم زمانا غير متناه لبطلانه قطعا بل هو عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه
ازليا مستلزما لكون العالم قديما وآخر الامر فيه سهل فان ما قرر في الاعتراض
جار على تقدير كون معنى الازل عدم المسبوقية بالعدم او لا نهاية للحدوث او ايضا
على هذا يضعف التعويل في دفع الاعتراض فانما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم
كون شيء من الصفات الاضافية كمالا على انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود
الحادث للاضافات كل في وقته كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم تتصف به
الواجب تع فيه لا يلزم النقص في الامس بعدم الاتصاف به فيه واورد على الجواب
الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كونه ازليا ودفع اياه ازليتها

بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما يؤثر على وفق
الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح
به الشارح رحمه الله وبني عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا اشار الشارح
بقوله ويمكن اشعارا بضعف الجواب وعندي هذا ظاهر ايضا ضعف قوله ان التخلف عنها
في الازل محال انما يظهر استحالته مع القول بالقدرة الازلية لان استحالته بالقدرة لا تقتضي كونه
غايبا في الازل عن صفة الايجاد وهذا ما يمكن دفعه بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد
الازلي الذي يكون الوجود المرتب عليه ايضا ازليا على ان الايجاد هو اخراج الشيء من
العدم الى الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود في الازل لا يكون الايجاد في
ازليا ولذا لم يمنع الشارح في الجواب تخلف المعلول عن فيه قوله وما يقال من ان ازلية
الامكان يستلزم امكان الازلية ليس شيء مما يستلزمه في تعليقاته هذا معارضة
او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع فاجاب بقوله ليس بشيء وعلم ان المتبادر
فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء
متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا للوجود
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الازل لا يلزم
الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده
على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل
الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا
كلام حق لا شبهة فيه قيل في بيان الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيلزم عدم منعه منه في جميع
تلك الاجزاء اذ النظر الى ذاته من حيث هو يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو جواز

اتصافه

اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان
يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء
الازل من الوجود بعض فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من
الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود
في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه
امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه انتهى وتحقيقه ان امكان الازلية عبارة
عن ان يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قيد الوجود وازلية
الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل لا يلزم من ان يكون امكانه في
الازل امكانه الازلية لوجوده بل الامكان الازلي متعلق بالوجود اللايزالي
وحينئذ له ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا نسلم ان وجوده
الازلي ممكن فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح بقوله حيث
منع قوله بدلا بل ومعا ايضا قوله لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان لا
فلا اتحاد وان حصل منهما بعد الاتحاد وان بقيا موجودين فهما اثنان لا شيء واحد
وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الآخر فان
كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجادا لأمر ثالث مغاير لكل منهما
ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما
لاحدهما وابقاء للآخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود قال العلامة الشيرازي
في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقائهما موجودين بعد الاتحاد
بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فنختار القسم الثاني قوله فينعدم كل منهما او
احدهما قلنا لا نسلم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن كل
واحد وبقاء هوية كل منهما بما هو هو لا بد له من دليل لا يقال هذا لا يجوز لان

زوال الوحدة مستلزم لزوال الماهية لان ذلك مم ق وان اراد بقاء كل منهما
بماهيته وتشخصه ق وان زالت وحدته العارضة فنختار القسم الاول قوله فهما اثنان
لا شيء واحد قلنا نعم ذلك بحسب الماهية لا بحسب الوحدة وهل المراد باتحاد الاثنين
الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء ماهيتهما وعروض وحدة واحدة لهما ق وان اراد
امر ثالث لهما فلا يضر افادة تصوره او لا تم التصوير به انتهى ق اعترض
عليه شارح حكمة العين بان بقاء ماهية كل منهما وعروض وحدة واحدة لهما
قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة
قائمة بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان ماهية احدهما
معروضة لوحدة لكونها موجودة وماهية الآخر لوحدة اخرى فلا اتحاد بحسب
التركيب لا انتزاع فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقاته على حكمة العين قوله ودعوى
الانفعال بين الاجزاء المادية ان قيل عليه ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء
المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان
الصور النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال
بين الاجزاء المادية للتمثل مع تسليمه في المثال فليس مما يفيد ابطال امر اتحاد
الاثنين وانتهائه ق دفع بانه داخل في النحو الثالث من الاتحاد وهو مما يكفي بصدد ابطاله
وذلك لانه انضم فرضا الى الجوهر شيء هو مجموع ذلك الجوهر والجزء الصوري وكل
منهما حصة واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما ان من قبيل تركيب
المواليد من العناصر او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام
الصغار او المعجون من الجواهر وان المجموع المركب من الاحاد والذرات بتة اشياء في موضع
ولا كلام في انفعال ما بين ما عدا الجزء الاخير واما الاخير فلا احد بصدد ابطاله كيف
ووجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم قوله او هو المتحيز بالذات
هذا عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفة فهو ماهية ممكنة اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالمتحيز بالذات على ما فسره المحقق في المواقف

الواجب

المشار

المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هناك او هنا قوله بظواهر
الكتاب والسنة من المتشابهات مع ان تأويلها واجب على ما سبق قوله وتحقيقه
ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر الى وجه
بدون تلك الشرائط يندفع به ما في شرح المقاصد من انه للخصم ان يقولوا
نزاعنا هذا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا الرؤية المخالفة له بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله وجه
الدفع ان حقيقة الرؤية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي يحصل
عقيب فتح البصر الا انه في الشاهد انما يحصل بالمحاذات مع لون المرئي لا في غاية
القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين او
انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو
مذهب الطبيعيين ق وقياس الغائب على الشاهد فاسد قال الامام الغزالي في
الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق
العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به ق وكما يجوز ان يرى الله الخلق
ليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة ق وكما جاز ان يرى
كذلك جاز ان يرى من غير مقابلة كيفية او صورة قوله ولا يلزم من كون
تلك الشرائط شرطا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الاخرى فان النفس
بعد ما فارقت البدن تستمد من عالم التقدس والطهارة فتقوى وتكمل فتستعد لان
يخلق الله فيها الادراك بحاسة البصر بدون تلك الشرائط بعد ما اعيدت الى
البدن ثانيا فيجوز الابصار بدونها في النشأة الاخرى قوله فيجوز الابصار بدونها
في النشأة الاولى وقد يدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه له ليلة المعراج
قوله وانه من اولي العزم اي اولي الثبات والجد قال العلامة البيضاوي
في تفسير اولو العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في تأسيسها وتقريرها وصبروا
على تحمل مشاقها ومعاداة الطاعنين فيها ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى و

وعيسى قد قيل الصابرون على بلاء الله تع كنوح صبر على اذى قومه كانوا يضربونه
حتى يغشى عليه و ابراهيم على النار وذبح الولد و الذبيح على الذبح و يعقوب
على فقد الولد والبصر و يوسف على الجب والسجن و ايوب على الصبر و موسى قال له
قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي سيهدين و داود بكى على خطيئته اربعين
سنة و عيسى لم يضع لبنة على لبنة قوله والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان
ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون اللازم قيل لهذا استدلال ان استحالة اللازم تستلزم
استحالة الملزوم و ههنا بحث اذ الملزوم يمكن ان يكون محالا مطلقا فيجوز ان يكون
استقرار الجبل الممتنع بالغير وهو تعلق علمه تع بعدم الاستقرار مستلزما للرؤية
وان كانت ممتنعة على ما يقوله المعتزلة و لا يلزم منه امكان الملزوم بدون
امكان اللازم لان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم
امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته
و لا يتوهمن ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي
نسبة ذاته الى الطرفين و ما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب
الغير وشتان ما بينهما كذا ذكره الشريف في تعليقاته على التجريد و به يظهر سر قولهم
ان انعدام المعلول لانعدام العلة مع ان انعدام العلة قد يكون ممتنعا بالذات و على
هذا فالمعتمد في الدليل النقلي على جواز الرؤية انما هو سؤال موسى ع م الذي
ذكر اولا و يدل عليه رد سؤاله بقوله لن تراني دون لن أرى و لن اراك
و لن تنظر الي فان فيه تنبيها على انه قاصر عن رؤيته لتوقفها على استعداد لم يوجد
في الرائي بعد بل انما يوجد فيه في النشأة الآخرة على ما سبق و في تفسير البيضاوي
وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا ارنا الله جهرة خطاء اذ لو كانت
الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا اجعل
لنا الها و لا يتبع سبيلهم كما قال لاخيه و لا تتبع سبيل المفسدين و الاستدلال بالجواب
على استحالتها اشد خطاء اذ لا يدل الاخبار عن عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابدا

وان

وان لا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او
جهالة بحقيقة الرؤية انتهى قوله كالطول والعرض في الجسم فان المتميز الطويل
من العريض و الاطول من الطويل و لبس على رؤيتهما و ليس الطول والعرض عند
قائمين بالجسم لما تقرر عند المتكلمين من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا
ان قام بكل جزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل الانقسام هف
وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين و هو محال فمرئية
الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها قوله فلا بد من علة مشتركة
بينهما اي بين الجواهر والاعراض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة رؤية الشيء
مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض قوله
والاخير ان عدمي فان الحدوث هي المسبوقية بالعدم فلا يصلح المتعلقية الرؤية
فلم يبق الا الوجود اي الوجود المطلق اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات
والموجودات كما ان الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلقها
مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشروط معينة و لا تقييد
بارتفاع مانع و اعترض عليه العلامة الشريف في شرح المواقف بانه لا يخفى ان
مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من
الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن بسببه على تفصيلها
فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب
ان ينتهي كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا هذا وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة علة صحة
كون الشيء مرئيا فهو امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري آخر فلم لا يجوز ان
يعلل بالامكان وان اريد متعلق الرؤية وما يتعلق يقع عليه الرؤية اولا كما
يدل عليه قوله هو المتعلق الاول للرؤية فلا يجوز ان يكون الوجود المطلق ايضا

علي ما فصله قدس سره ش وهذا التأويل في غاية البعد فانه خلاف ظاهر
تخصيصه العينية بالوجود من بين سائر الصفات الانتزاعية ش وفيه تامل
اي فكر ومن جوز النظر بمعنى الانتظار ان يستعمل متعديا بنفسه تامل فان النظر الموصول
بالى قد جاء ايضا بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر
النعام الظما حب الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون جب الغمام فوجب
حمل المشبه على الانتظار ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو الحريص وقال
آخر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقال كل الخلايق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى ظهور الهلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجيج الى ظهور الهلال
ش ويمكن حمل النظر على الرؤية كما لا يخفى على المتأمل ش وليس بمعنى الانتظار في هذه الاسئلة حم
لان الاية وردت مبشرة اه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره لو قيل لا نسلم
ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء مفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة فالجواب عنه انه لا يجوز حمل الاية على الانتظار
لان الاية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم ومن ثم قيل الانتظار الموت
الاحمر فلا يناسب سياق الاية ش انكم سترون ربكم اه رواه احد وعشرون
من كبار الصحابة رضي الله عنهم ش علي وقوع الرؤية المستلزم لجوازه اذ زاد
قوله المستلزم لجوازه مع ان المط هو الوقوع على ما يدل عليه كلام المص وهو مدعى
اذ هو مقصود ايضا ضمنا ومن ثمه اخذ الشارح مطلبا في هذه المسئلة وبين وجهي
الاستدلال عليه وعليه يدور حمل الايات والاحاديث الواردة في الرؤية على
ظواهرها المتبادرة منها ثم قوله المستلزم صفة للوقوع وقوله ش ويمكن ان يكون
صفة للاجماع فان الاجماع على وقوع شئ دليل امكانه لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع
امتي على الضلالة ش وحقيقته النيل والوصول يقال ادركت الثمرة اي ادركت
حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونه اقرب الى
تلك الحقيقة واذا تعذر الحقيقة فالحمل على المعنى المجازي الاقرب الى الحقيقة متعين

كما بين في موضعه ش اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن تمدح بنفيها عنه اذ لا
مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك ش واورد عليه ان عدم مدح المعدوم م
لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع
امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات نقص ش والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح
بنفيه فقد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما
ش واجيب بان المدح بجهة لا تقتضي الكمال من جهة اخرى وكذا النقصان من جهة لا ينافي
المدح بغيرها ش واما عدم تمدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلعله لعروض العقول
عن امتناع رؤيتها بحسب جري العادة حتى لم يتفطن لامكان رؤيتها الا الخواص من
العلماء بخلاف عدم رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى
ان ظهر النحاة يقول من هذه الامة تشبثا بدليل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما
يدهش على ما اشار اليه الش بقوله انما التمدح بالتعزز المتمنع بحجاب الكبرياء مع
امكان رؤيته ش وما ورد فيه تمدحه بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة
تعريض على ما جعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وقالوا الملائكة بنات الله تعالى فانه تعالى اثنى
على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شأنه
ش ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة دليل على حكمه فانه حديث
مرفوع ش وفيه اشارة الى تعميم الارادة للموجودات دون الاعدام حيث لم يقل وما
شاء عدمه لم يكن فان الارادة اذا تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع لانها علة
الوجود وعدم العلة علة العدم ش فعل كائن مراد فيه رد على المعتزلة
حيث قالوا ان الكفر الكائن من الكافر ليس بمراد له تعالى ش وقوله وما ليس بكائن
ليس بمراد عكس نقيض للجملة الاولى ش وفيه رد على المعتزلة ايضا حيث قالوا ان
ايمان الكافر مراد له تعالى وقد بين فيما سبق دلائل المعتزلة مع ردها فتذكر ش
فانا نعلم ان جميع افعاله منضمة للحكم والمصالح فلا يتصور منه وجوب شئ من الافعال

سوى كان فعل تركه اولى واذ لو تركه فلم يوجد لا يخلو عن الحكمة وكذا لو وجد
فلم يتركه ومنهم من قال يحتمل ان يراد انه لما كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح
يكون تركه كل واحد منها مخلا بالحكمة فيكون كلها واجبا عليه تع ولم يقل به
احد والحاصل ان لو كان الواجب عبارة عما تركه مخل بالحكمة يستلزم لكون جميع افعاله
واجبا عليه لكونها متضمنة للحكمة والتالي باطل فكذا المقدم فان قيل على ان
التزام رعاية الحكمة ليس بواجب عليه تع فوجوب ما تركه مخل بالحكمة انما يتصور
اذا كان رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف وهو لا يسئل
عما يفعل وله التصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد قلنا
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان الاصلح له
ان يخلق ولا يموت او لا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لان يكون كافرا
محضا او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه بانه تع لم يفعل كذلك لانه تع
علم انه لو اتصف بالمذكورات لكفر هذا وهذا الجواب انما يتاتى على مذهب الجبائي
حيث اعتبر في الانفع جانب علم الله تع فاوجب ما علم انه نفعه ولنا هنا ابحاث
الاول ان سؤال الاخ الثاني ولبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان من علم الله منه
الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب ويلزم تركه الواجب فيمن مات
صغيرا الثاني ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من
حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا يرد ان للمعتزلة ان يقولوا
ان خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء ابليس وان لم يكونا اصلحين بالنسبة اليهما الا
انهما اصلحان بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم بالاصلح ليس ما هو بالنسبة
الى الكل من حيث هو كل والا لما كان لسؤال الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا
جواب الجبائي في المعتزلي الى برهانه فعلم ان مرادهم بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا
لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد اعانة ظهور الحق والا فلم يكن البهت لازما على
الجبائي بل كان له ان يقول الاصلح واجب على الله تع اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح

آخر

آخر موجه بالنسبة الى الشخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لحفظ ابويه
واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ منه ان الاصلح
وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجاده فلو لم يهم
فلو رعاية الكثير بين فوت الاصلح له ووجه دفعه ظاهر بعدما كان الاصلح ما هو
بالنسبة الى الشخص على انه يلزم ان تنهاته الجبائي ح على كلا التقديرين فانه لو اماته
صغيرا يلزم ترك الاصلح له بالنسبة الى الشخص في حق ابيه ولو اماته كبيرا يلزم
الاصلح له كذلك في حقه هذا وقد يقال بعد الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع
عنه معصية وان يكون في غاية العلم لوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب
بلاهته وليس شيء لان للعبد اختيارا انما على صلحهم حتى يجعلوا ارادة الشيء منه
غالبة على ارادة الله تع فيجب على الله اصلح تحت قدرته ثم اعلم ان الفلاسفة
ذهبوا الى ان العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم من حيث الكل والمصالح
الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم لا بد ان يشتمل على ما
وان كان بالنسبة الى الشخص معارض خلاف المصلحة ونظير ذلك ان المهندس اذا
صور عمارة بالرقم بلا حظ فيها وضعا يكون بالنسبة الى المجموع اعم من حيث المجموع اولى
البيوت فيعين موضعا للمجلس ومكانا للدهليز ومحلا للمطبخ وغيرها فيقع
كل ما عين له في ذلك التصوير البيوت انسب بالنسبة الى المجموع العمارة من حيث
المجموع وان كان الانسب بالنسبة الى كل واحد ان يكون مجلسا ووافقهم في هذا
ارباب الكشف وقالوا لو كان وجه آخر اليق وانسب مما هو الواقع بالنسبة
الى الكل من حيث الكل لكان هو الواقع البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يخلو
اما ان يكون معلوما له تع اولا والثاني يستلزم الجهل تع عن ذلك والاول يستلزم
العجز او البخل فانه لو كان قادرا عليه ولم يوجده يكون بخلا تع عن ذلك ولو لم يكن قادرا
عليه مع امكانه يلزم العجز تع عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل مبني وبرهان متين
ذكره الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه وقد استحسنه بعض اكابر الكشف كذا ذكره الشيخ

فی بعض سایله فان قلت فعلی هذا ایثبت الوجوب فی الجملة علیه تع قلت هذا انما
یدل علی استحالة وقوع خلاف الاصلح لا علی الوجوب علیه اذ فرق بایّن استحالة الوقوع
والوجوب علیه کما لا یقال ان ایجاد الممتنع حرام علیه بل الحرمة والوجوب
فرع القدرة علی الواجب والحرام علی ما یصح به اشتراط هذا اللزوم بالاختیار
فلا ینافیه بل هو محقق له فتامل فیه قوله حیث قال والاصل فی هذا ان الله تع
یجوز ان یخلف الوعید قال الامام الرازی ان هذا القول فی غایة الفساد لان الوعید قسم
من اقسام الخبر فاذا جوز علی الله تع الخلف فیه فقد جوز الکذب علی الله تعالی وهذا خطا عظیم بل یقرب ان یکون کفرا فان العقلاء اجمعوا علی ان الله تع منزه عن
الکذب ولانه اذا جوز الکذب علی الله تعالی فی الوعید لاجل ما قیل من ان الخلف فی
الوعد کرم فلم لا یجوز الخلف ایضا فی وعید الکفار ایضا فاذا جاز الخلف فی الوعید
لغرض الکرم فلم لا یجوز فی القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا
الباب یفضی الی الطعن فی القران وکل شریعة انتهی ویمکن ان یکون مراد الواحدی
جاز الخلف بحسب النظر الجلیل فان عموم عقاب مرتکب الکبیرة خلف بحسب النظر واما
عند دقة النظر فلا خلف فیه بنا علی تقیید العقاب بشروط معلومة من الدلائل
المفصلة من الایات والاحادیث کقوله تع ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء وقوله تعالی
ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم وقوله تع ان الله لذو مغفرة للناس
علی ظلمهم وقوله عم التائب من الذنب کمن لا ذنب له ونحوها ولا شک ان الکذب
مذموم مطلقا ولو کان مستلزما للکرم فهذا هو السر فی عدم تعییب العرب بالخلف
فی الوعید ونه استلزام الکرم فقط مع وجود الکذب فان قلت کما وجه کون
الخلف خلفا بحسب النظر الجلیل ودقة النظر فیما عدا وعید تع مما لا یعد
العرب فیه الخلف فیه مذموما قلت هذا ان من داب الکریم اذا وعد شیئا ان یعلقه
بالمشیة وان لم یظهرها واما الوعید علی الکفر فلا تقیید فیه اذ لا دلیل علی موقفه
ولذا لم یجوز الخلف فیه ولو کان مستلزما للکرم وبهذا یظهر التطبیق بالی قوله

الکذب

نقا یمحو الله ما یشاء ویثبت قوله ما یبدل القول لدی قوله فالوعد حق العباد علی
الله تع ای کانه حق لهم علیه تع بدلیل علیه قوله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلک ان یعطیهم
یعطیهم کذا والا فلا حق للعباد علی الله تعالی فانهم لا یستحقون بعبادتهم ثوابا
عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا یأول ما وقع فی الصحیحین من انه عم قال لمعاذ
ما حق الله علی العباد وما حق العباد علی الله تع قال الله ورسوله اعلم قال
اما حق الله علی العباد فهو ان لا یشرک به احد واما حق العباد علی الله فهو
ان لا یعذب من لا یشرک به احدا ولا یلزم منه هذا الحدیث غفران الذنوب مطلقا
حتی یعفون و نیل المرء قال انه لا یضر معصیة مع الایمان کما لا ینفع طاعة مع الکفر اذ
المراد عدم التعذیب علی التابید لما صح فی الاحادیث ان بعض العصاة یعذبون
ثم یخرجون اخرا الی الجنة وامثال هذا اسهل علی الراسخین فی العلم من اهل السنة
والجماعة رضی الله عنهم قوله اللهم الا ان یحمل ایات الوعید علی استحقاق ما اوعد
به لا علی وقوعه بالفعل وفی الایة المذکورة ان وتوضیح ما حکی عن القفال فی تفسیره
ان الایة تدل علی ان جزاء القتل العمد هو ما ذکر لکنه لیس فیه انه تع یوصل هذا الجزاء
الیه ام لا وقد یقول الرجل لعبده جزاؤک ان افعل بک کذا الا انی لا افعل قال
الامام وهذا ضعیف لانه قد ثبت بهذه الایة ان جزاء القتل العمد هو ما ذکر
وثبت بسائر الایات ان الله تعالی یوصل الجزاء الی المستحقین قال الله تع من یعمل
سوءا یجز به وقال الیوم تجزی کل نفس بما کسبت ومن یعمل مثقال ذرة
شرا یره ومنهم من جعل قوله اللهم اشارة الی هذا الضعف ولا یخفی ان تاویل
الایات المذکورة بالاخبار عن الاستحقاق ممکن الا ان تاویل الایة المذکورة فی الشرح
اسهل بناء علی ان ایصال الجزاء الی القاتل بسبب سائر الایات ظاهر او ظاهر الایة
المذکورة انما یدل علی الاستحقاق ویمکن ان یکون کلمة اللهم اشارة الی ان التبادر
الظاهر تبادر الی الغرض فافهم فائدة ینبغی ان لا یلاحظ العبد فی طاعته وعبادته
استحقاقه للثواب ودفع العقاب لما نقل عن الامام الرازی من ان المتکلمین اجمعوا

على انه لا يقبل العبادة لكنه محمول على انه لا يلاحظ فيها الا الثواب ودفع العقاب
واما اذا لاحظ الامتثال لامره تعالى ايضا فلا محذور والتفصيل ان للطاعة
مراتب الاول ان لا يلاحظ فيها الثواب ودفع العقاب مع الامتثال وتسمى عبادة
والثانية ان لا يلاحظ الا تشرف النفس بالتقرب اليه تع بامتثال امره وتسمى عبودية
والثالثة ان لا يلاحظ فيها الا العبدية وتسمى عبودة وهي اعلى المراتب
وفي تقديم اياك نعبد اشارة اليها بيت خدمت مكن چو گدايان بشرط
مزد كه دوست خود روش بنده پروری داند قوله على ان لا ينبغي ان يشكر
اقل قليل من نعمه رد على المعتزلة على تقدير التنزل ايضا وتسليم كون الطاعات
مخلوقة للعباد بناء على ان شكر المنعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد
لا ينبغي ان يشكر اقل قليل من نعمه فضلا عن ان يزيد عليها ما يستحق به الثواب قوله
ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لا شك ان العلة الغائية بمعنى الامر
الباعث للفاعل على فاعليته ثابت في افعاله تع فانها على ما نقل عن الشيخ و
حققه انه في تعليقاته على شرح التجريد اعم من ان يكون من الامور الكائنة
المترتبة على الفعل او امرا آخر اعلى من المترتب فذات الواجب تع علة غائية
لمعلوله بهذا المعنى فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل المترتب على الفعل
باعتقاد الفاعل كالجلوس على السرير مثلا وهو من حيث انها مطلوبة للفاعل تسمى
غرضا كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لاجل الاقدام على الفعل فهما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة
المترتبة على الفعل من حيث انها ثمرته ونتيجته فائدة وتلك المصلحة من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته غاية قوله من ان ينفعل عن شئ او يستكمل بشئ
عطف المسبب على السبب فان الانفعال عن العلة الغائية انما هو بتاثيرها في
فاعليته فيكمل من حيث الفاعلية بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال

العلم

العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به
نقصان وانخفاض حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في نفسها كذا في
شرح المواقف قوله والثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما كان حسنا وما خالفه وافقه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا قوله وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما قوله وان ماخذهما اى مدركهما العقل ولا تعلق لهما
بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ويوافق لغرضهم ضهم
مفسدة لاوليائه ويخالف اغراضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة
حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس
الى الشخصين كذا في شرح المواقف قوله اى فعله مخلوق لله تعالى كما هو مذهب
الشيخ الاشعري وعدم حكم العقل باستقلاله بالحسن والقبح ظاهر عليه وكذا يمنع حكم
العقل بالاستقلال على ما ذهب اليه بعض اصحابه كامام الحرمين من ان الفعل يوجد بقدرة
العبد وارادته على سبيل الايجاب دون الاختيار وقد بينا فيما سبق انه يلزم على
المعتزلة هذا ايضا فتذكر قوله وبالآخرة الانعام الوضع والوهم هما اسمان
في الشايع لام واحد وهو المقابل للنعمة الخارجية المنقسمة الى النعمة بالفتح
وهي النعمة بالالة المتلذذة في التنعم والنعمة بالكسر وهي ما يقابلها
وقد يفرق بين الوهمية والوضعية بان الاول ما يوضعه الوهم جزئيا والثاني
ما يفرضه العقل كليا والمراد بالفرض التجويز العقلي كما قرر في تعريف
الكلي والجزئي قوله اى كل واحد من صفاته الحقيقية فسر قول المص صفاته
واحدة بالذات لئلا يتوهم من ظاهره ان الصفات متحدة بعضها مع بعض
او ان الصفات الاضافية كذلك قوله وقد عرفت ان التحقيق ان الاستناد
القديم الى الفاعل جائز فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان يكون بالذات
لا بالزمان كما ذكره الآمدي واشار اليه الشارح في حدوث العالم حيث قال العلو

انما يوجد على النحو الذي تعلق به ارادة الفاعل المختار سواء كان مقارنا لوجوده
او متأخرا عنه مح ولكن لا تخلص عن التسلسل على هذا التقدير اي على تقدير
استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما توقف الشيء على نفسه الذي
هو محصل الدور او الدور او التسلسل ففي كلامه مسامحة ولا يخفى انه لا فرق
في هذا بين تكثر الصفات ووحدتها الا انه في صورة الوحدة نختار استنادها
الى الموجب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون القدرة
مثلا متكثرة مستندة الى القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى
الموجب قلت فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتفصيل
في العقد تمام مرامهم ولا يثبت فعلنا في الالهيات وبالجملة انجر الكلام في هذا المبحث
الى الاخذ بالايدي والاغراء كما لا يخفى فمن تدبر انه لدليلها بعقله لا يخفى
اه مح قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك حتى يلزم عدم تناهي تعلقاتها
بالقوة لا بالفعل واورد عليه انه يلزم على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات
ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت
بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتخصيص المقدور وجودا او عدما انما يكون
بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها
بطرفي الممكن على السواء واجيب عنه بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل و
الترك انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال
الاختيارية انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته كما ان المؤثر في الافعال
الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد من تأثير القدرة
تأثير الذات بسبب القدرة وكيف يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة فيه وعلى
انه لو كان تعلق القدرة بالمعنى الذي ذكره لا بمعنى تأثيرها واخراجها المقدور
من العدم الى الوجود لا يستقيم قولهم ان القدرة مؤثرة والارادة مخصصة فتدبر
قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن دليل للحكم المستفاد من قوله وله الربانية

و

والنقصان في مخلوقه اذ يفهم منه انه هو الباعث لتقديم الخير ويكون النشر
على غير ترتيب اللف ويمكن ان يكون دليلا للطاهر ويكون نشرا على ترتيب اللف
فافهم وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة
لا يذكر ولا يؤنث زاد القيد الاخير لئلا ينتقض التعريف بالجن والشياطين فانهم
وان كانت اجساما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة على ما هو
المشهور الا انها توصف بالتذكير والتأنيث وهذا التعريف هو ما ذهب اليه
اكثر المسلمين مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وعند الفلاسفة
الملائكة عقول مجردة مخالفة للنفوس الناطقة بالنوع وذهب طائفة من النصارى
الى انها النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان ذو اجنحة متنوعة
متفاوتة بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون او يسرعون بها نحو ما وكلهم
فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير البيضاوي لكل واحد منهم مقام
معلوم في المعرفة والقرب والائتمار بامر من اوامره فمنهم المستغرقون في المعرفة
والمتنزه عن الاشتغال بغيرها كما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وهم العليون والمقربون ومنهم من يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق
به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية وما صدر عنهم في
قصة خلق ادم من قولهم اتجعل فيها الاية ليس على سبيل الاعتراض وانما
الى دفع ما توهم من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة من هذه الاية من الاعتراض
عليه وعن غيبة بني ادم بنسبة الافساد والسفك اليهم ومن الرجم بالغيب و
من تزكية النفس والعجب وتفصيل الدفع على ما ذكره البيضاوي في تفسيره ان قولهم
اتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها
من يفسد فيها او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم
من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد والغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم

سؤال المتعلم معللا بما يختلج في صدره ليس باعتراض على الله تع ولا طعن في بني آدم
على وجه الغيبة كما انهم اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار من الله او تلق من اللوح او استنباط
عما ذكر في عقولهم ان العصمة من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الآخر
وقوله تع ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الاشكال كقولك
اتحسن الى اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى منه الاستفسار عما رجحهم
مع ما يتوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم
علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية يؤديان
الى الفساد وسفك الدماء وعقلية يدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة
وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضي الحكمة ايجاده فضلا
عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع سليما عن معارضة تلك المفاسد
وغفلوا عن فضيلة كل واحد من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل ومتمرنة على
الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر
عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات
من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار اجمالا بقوله قال
اني اعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه رفع مقامه قوله واما ابليس الخ جواب للاستدلال
على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك السجود مع انه منهم بدليل استثنائه منهم
في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس قيل بل كان واحدا من الامر اياه في قوله تع
واذ قلنا للملائكة اسجدوا وبدليل استحقاقه الذم بترك السجود وتقريره ان ابليس كان
من الجن فقيل منهم ان طائفة من الملائكة تسمى بالجن وكان منهم ابليس او ظاهر
الآية وصحة الاستثناء وتناول الامر للتغليب ثم اعلم انه لا قاطع في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا
بل دلائله ظنية والظن لا يغني في مسئلة من المسائل التي يطلب فيها العلم
واليقين من الحق شيئا كذا في شرح المواقف قوله والقرآن كلام الله غير مخلوق

ان

ان اريد به المعنى النفسي فعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كسائر صفاته تع وان
اريد به الالفاظ والنظم المتلو فعدم مخلوقيته بمعنى عدم دخل احد سوى الله فيه
لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب وقد علل هذه الموضعية بحمل ما روي من قوله من قال
انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم والاظهر تكفيره بالقول بخلق القرآن الالفاظ والحروف
بمعنى حدوثه وكذا لا تكفير في عدم اثبات صفة وراء العلم يسمى بالكلام النفسي نعم
على ما اراد به المصنف كلام الاشعري يصدق عدم الخلق بمعنى كونه قديما على القرآن بكلا
معنييه على ما سينظر قوله فالحنابلة ذهبوا الى انه فهو لا صحة القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني في مقام النقض عن شبهة تدافع نتيجتي القياسين المذكورين قوله
قلنا بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف لا يلزم عليهم
التزام هذا القول لو قالوا ان الجلد الذي هو مصحف مجلد في غلاف مخلوق في الازل
بارادته تع وان كان هذا باطلا فتامل قوله وقيل انهم منعوا الخ كانه اشار
بقوله قيل الى ضعف هذا التوجيه بناء على ان منع الحدوث من الحنابلة في مقام النقض
من تدافع النتيجتين فلا ينفع منع اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب
فلا يفيد واحد من القياسين مقدمة خافية كما لا يخفى على المتامل قوله اشنع من جحد الضرورة
الدليل اي الدليل الدال على نفي قيام الحوادث بذاته تع قوله انما نثبت اعلم ان في اثبات
الكلام النفسي وقدمه الكلام النفسي الذي فهمه اكثر الاصحاب من قول الشيخ الاشعري الكلام
هو المعنى النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة والمفردات جميعا وكما ان
الكلام اي اللفظي كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له وهو المقصود
بالافادة ويتصف بصفات الكلام من الاخبارية والانشائية والصدق والكذب
وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة الخبرية
فالكلام النفسي عبارة عما يعبر عنه في مختصر ابن الحاجب وشرحه بلفظ النسبة بين مفردين انشائية
او اخبارية من حيث يستفاد بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما
بنفس المتكلم دون السامع ثم اعلم انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للكلام الخارجي

وجه انباء من ان فعل الاشاعرة هذا نوع عن حنابلة
ويكفي في الكلام الخطابة

او للصور الذهنية فالكلام النفسي الكائن مفاد الكلام اللفظي ولا يخفى ان من اخباره لم
يكن الا الصورة العلمية في الاخبارية واما في الانشائي فتحقق نسبة في الكلام غير الصورة
العلمية ظ فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية باي النظر بسد المي طلب فالادراك قائم بنفسه
بذات المتكلم والثاني بمجموع طرفيه وقد بين فيما سبق في الشرح ان الطلب غير الارادة
واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على ما يدل عليه عبارة المص في شرح المختصر مغايرة للنسبة
القائمة بزيد وقائم المتحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي علم قائمة بنفسها
بنفس المتكلم فالظ انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من
حيث تغايرها بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة
يعتبر مطابقتها لها علم بها ومن حيث تغايرها بالكلام اللفظي كلام نفسي فمغايرتها
للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار فكيف
عن الطلب والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس المخبر لا بصورته كالطلب القائم بنفسه بنفس
الطالب فظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها
مغايرة لتصور النسبة فان الاخبار غير تصور النسبة الخبرية وهو ظاهر وح كان قولهم
تغايرها بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب فان
لفظ اضرب ليس موضوعا للطلب النفسي فان مفهومه مركب تام وطلب النفسي تفيده
بدلالة عليه التزامية وهو ظاهر ولا اشكال الاخبار وان كان موضوعا
بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه يغني عن تصور الطرفين وح كان المراد من قولهم
نسبة بين معلومين ان لها تعلقا بهما وليس الطرفان هما المعلومان بل هما المخبر والخبر
او المخبر كما ان الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب او يرد على
هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقولة الفعل
يكون ازليا والحاصل ان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد
وللنسبة التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة ههنا القائمة بنفسها
بنفس المتكلم اي الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه

ولذا

ولذا قال المحقق الطوسي في تجريده والنفسي غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الاشعري
باحد الوجهين المذكورين وهذا لا اخذ مما ذكره بعض المحققين من المتاخرين في تعليقاته
على شرح المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي هو مبدأ ايجاد الكلام واظهاره و
هو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر قبل التلفظ
ثم يعبر عنه بشيء فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو شيء
امر واحد يصير احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على عكس ما قاله الماتريدية من
ان التكوين امر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق والاحياء والاماتة وغيرها
بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم انه لا بد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه
او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يلزم فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما نفسيا فتأمل
فيه قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا ايضا
على منع الصغرى ان تغير النفسي باعتبار منع الترتب بخلاف ما ذهب اليه المحشي فانه
على منعها باعتبار التركيب من الحروف وقيل عليه انه لا ينفع للاشعري في اثبات الكلام
النفسي الا زيادة المؤونة لان التدافع المذكور في تغيير العكس باق بالنسبة
الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى العكس الثاني لا صغراه كما
لكنا نبه نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص لكان له وجه واما انه ام
امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل شرد ويجب الاستدلال عليه
والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى اقول انما كان الواجب على الشيخ
منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه المص لان صغراه ممنوعة باثبات الكلام النفسي
فيبقى التدافع بالعكس الى الكلام اللفظي فيجب منع الكبرى بان يقال لا نسلم ان كل ما هو
مركب من الحروف المتعاقبة المترتبة حادث فان كلامه تع من جنس الحروف ومع ذلك
ليس بحادث لان الترتيب والتعاقب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة واما اذا
لم يثبت الكلام النفسي فالصغرى تكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتب
فيه ولا يخفى ما فيه فان الصغرى على ما ذهب اليه كما تكون ممنوعة بالنظر الى الكلام

النفسي كذلك يكون ممنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام اللفظي وان
كان من جنس الحروف الا ان الترتيب والتعاقب فيه ليس الا في التلفظ لعدم مساعدة
الآلة هذا نعم يحتمل زيادة المؤنة بحاله فتامل **قوله** والادلة الدالة على حدوث
القرآن الخ ان لفظ التنظيم من الكلمات متناسبة المعاني متناسقة الدلالة و
الانزال والتنزيل فانه موجب لانتقال من مكان عال الى اسفل والمكان حادث
والعربية فانه يوصف كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهم وكونه فصيحا
فانه يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل
الحوادث حادث وكونه مسموعا فانه حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا فانه
يحدث بالتحدي الى المتحدي فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس مجموع الاجزاء
بل جزء منه منقضي وجزء آخر مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من
سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية لا اضافات واعتبارات فتامل **قوله** يفضي
الى قدم الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اه قال بعض الافاضل للشيخ ان يمنع
كونها اعراضا سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان ايانا لعدم مساعدة الآلة
في التلفظ دفعة واحدة كما في ضبوح الحدقة النور الساطع على حدقة لابصار شيئا
كثيرا دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في انفسها سيالة وغير قارة هذا ولا يخفى
ان تعقل لفظ من جنس الحروف والاصوات لا يكون سيالة ولا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة
ويكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى منقسما الى الكلمات والالفاظ المحصلة المركبة
من الاجزاء المتعاقبة باعتبار ما يتعلق به من التلفظ متعسر فان تم يتم ما ذهب اليه المص
والا فلا ولو تم ما ذهب اليه المص امكن تصحيح مذهب الحنابلة كما لا يخفى **قوله** وهو
الصفة قديمة اي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة ومع كونه تعالى متكلما هو قيام
صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يولف انه تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي
وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فانها صفات غيرية وتعلق علمه تعالى بها ولم يتعلق
بها تلك الصفة وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم

بغير

بغير واسطة فيكون ايضا قائما بذاته تعالى لان الشيء باعتبار الوجود العلمي له تعالى يكون
عين علمه تعالى به والفرق بينهما وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا كان موجودا
في علمه الازلي ان وجودها مترتبة في علمه الازلي بتعلق صفة التكلم دون ديوان
الحافظ فان وجوده فيه بتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى لما علم انه سيوجد حافظ
ينشئ ديوانا كذا وجد ديوانه في علمه الازلي كساير الممكنات وهذا الكلام الازلي
خطاب متوجه الى مخاطب مقدر ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف بالكلمات المختلفة
والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى
المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجودا في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في وروده بعضها
بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كذا ذكره الشيخ
في الرسالة الجديدة وقال فيها وهذا الذي ذكرناه ليس بعيدا من مذهب الحكماء
من ان الكلام من علمه ولا من مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا مما هو
المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو كجمع تتبع المذاهب
كما يظهر بالتأمل الصادق هذا فان قلت ان الكلام النفسي له تعالى ان كان عبارة
عن علمه تعالى بتلك الكلمات المؤلفة كان داخلا تحت العلم وان كان عبارة عن
الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى لم يكن صفة له تعالى كما ان الحوادث المعلومة له تعالى
ليست صفات له تعالى قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى باعتبار
وجودها العلمي وهو بهذا الاعتبار وان كان عين علمه بالذات الا انها غيره
بالاعتبار وهو كاف لكون التغاير المذكور غير ما ذهب اليه الفلاسفة فان
قلت ان الصفة المصدرية لترتيب الكلمات اهي من الصفات المعلومة الثبوت
او صفة اخرى فيزيد الصفات قلت يمكن اختيار الشق الثاني ولا يرد

الصفات بناء على ان الصفات الكلام راجع الى العلم ومتحد معه بالذات والحق اختيار
الشق الاول ويكون تلك الصفة القدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب
الكلمات في علمه تعالى ويكفي لاثبات صفة الكلام كونه مغاير العلم بالاعتبار مقصود
الشارح اثبات كلامه تعالى بحيث لا يتميز منه شيء مما لزم على غيره فلا يحتاج في توجيهه الى تجانسه
مع العلم بالذات بل يتأتى هذا التوجيه ايضا على القول بعينية الصفات فانه رحمه الله
قرره وحرره في الرسالة الجديدة مع انه قال فيها بعينية الصفات فانه رحمه الله
مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه من ان اطلاق المتكلم عليه تعالى على ما ذهب
اليه اطلاق للمشتق بدون قيام مأخذ الاشتقاق وهذا صار سببا لتشنيع
الاشاعرة على المعتزلة وذلك لان الكلمات المؤلفة لم تقم بذاته تعالى وان كان
علمه بها قائما به وان جعل المتكلم مشتقا من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدرا
لتاليف الكلمات يرجع الى الصفة القدرة وكانت داخلة تحتها هذا واما ما قيل
من ان القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم
تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى
الشارح فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حيث لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى فقد اجاب
عنه بعض الافاضل بان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار
ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج
لكان بعضها متقدمة على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها
كذلك كما اشار اليه الشارح بقوله فلما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه
ايضا واحد مشتمل على اقسامه فان قلت على ما ذكره الشارح يكون ترتيب الكلام النفسي باعتبار
الوجود العلمي وكذا السماء النفسي والارض النفسي فما اختصاصه بالكلام قلت لا شك
في ترتيب جميع الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها بحسب هذا الوجود مع العلم الذي
هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره الشارح الا انها باعتبار كونها صورة لتلك الكلمات
من حيث تعلق الصفة المقصورة لنا اليها في العلم كلام نفسي وباعتبار كونها صورة

لسائر

لسائر الممكنات علم بها ولا دخل لتلك الصفة في هذا الاعتبار ولهذا لا يسمى
سماء نفسيا وارضا نفسيا بل وجودا علميا لهما وما اورد من ان المعتزلة لم
يتنازعوا في ازلية جميع الحوادث باعتبار وجودها في ذاته تعالى ولا يصلح ذلك للنزاع
فجوابه ان الشارح لم يرد ان المعتزلة يتنازعون في ازلية شيء من الحوادث بحسب وجودها
في علمه تعالى بل اراد انهم يتنازعون في ازلية تلك الكلمات في علمه بحسب تعلق تلك الصفة
المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى كسائر الكلمات ولذا لا يثبتون الكلام النفسي فتامل
في هذا المقام فانه من مزال الاقدام   وليس كلام الله الا ما رتبها الله بنفسه من
غير واسطة فان قلت ان كلام غيره رتبه بواسطة وهذا مبني على ان علم العالم تابع (بغيرهم منه ره)
تابع للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو مذهب الاشاعرة وصرح
به الشارح في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم وفعليته لا ينافي كونه تابعا للمعلوم
فان العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية
فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له سببية ومدخلية
في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا له وقد سبق نقل ذلك
عن سيد المحققين قدس سره   وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان
الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لان كلامه هي الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة التكلم والعلم والمعلوم متحدان بالذات
على ما ذهب اليه المحققون فان قلت ان التحقيق ان العلم والمعلوم مختلفان بالحقيقة
على القول بان الحاصل ماهيات الاشياء ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف
بالاعتبار انه لو عري ما في الذهن عن العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل له بحسبها
كان متحدا مع ما في الخارج فالاعتبار خارج عن ماهية العلم على ما ينبغي فيرد عليه ما يرد
على ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة قلت نعم الكلام اللفظي كلام الله تعالى باعتبار انه
وجود خارجي لما هو كلامه حقيقة اقوى من اطلاق الكلام عليه باعتبار انه دال
على ما هو كلامه فتامل فيه   فانه المتحدي به ولا يكون كلام الله الا ان المتحدي باعتبار

باعتبار وجوده الخارجي   يكون كالانكار بما هي اوراق ديوان الحافظ كلام
الحافظ ومنع هذا الانكار ان ما هي صنف الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها
الحافظ في علمه الازلي اي حفظ في خياله باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيلزم منع
انكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انه ليست هي الكلمات التي رتبها الله تعالى في
علمه الازلي بصفة التكلم موجودة بالوجود الخارجي وهذا كفر   ليس الكلام في تسمية
الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت وضع الاسم للمعنى فرع تعقله ووسيلة
تفهيمه فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه الا عند من جوز
تعقل ذاته فانه يمكن ح ان يكون له اسم بازائه فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره
في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز
تصور ذاته بوجه من وجوهه ويوضع لخصوصه ويقصد به تفهيمها باعتبار ما
لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما هو من ان لفظ
الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه انتهى   قلت وذهب الامام
الغزالي اشارة الى ان المصنف يستوقف لذاهب الى تركه مذهب الغزالي
في التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظة الله يدل عليه
لفظة قوله يشتمل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما من سائر اللغات على ان يكون
المراد بسائر اللغات ما عدا العربية مما فيها الاعلام الموضوعة ويمكن ان
يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظ الله ليس علما بل هو بمعنى المعبود واذا هو
ماخوذ من الالوهية ويدل عليه ظاهر قوله فانه تصرف في المعنى ولا دلالة عليه الا
لا بان قد فتامل   والمعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى
ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى
الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما
كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات والتبري عما ابتليت به من

الظلمات

الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيه تسمية ما يراه الفلاسفة معادا انما يتم على
مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان مع انهم ايضا وهو الحق
ويدل عليه قوله تع ارجعي الى ربك لا على مذهب القائلين بان الارواح موجودة بحدوث
الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد المفارقة وتلذذها وابتهاجها بوجدانها
متصفة بالكمالات وتألمها بتحسرها على فوت الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني
الذي اثبته الفلاسفة وبعض الفلاسفة المحققين من اهل الاسلام ايضا الا انه لا يجب
الاعتقاد به فلا يكفر منكره ولا يعد من اهل البدع ومن تمام يدرج في المسائل الكلامية
بحيث لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم
والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كذب
بانكار ما هو من ضروريات الدين   اولم ير الانسان الهمزة للانكار و
التعجب والواو للعطف على جملة مقدرة اي الم يتفكر ولم يعلم الانسان علما يقينيا انا
خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وفيه تعجيب بليغ لانكارهم الحشر حيث عجب الله تع
منه وجعله التعجيب افراطا في الخصومة لاهو من الخصيم اوزان المبالغة ومن كان
لا عن اقرارهم بالقدرة على ما هو اشد من الايجاد في بدء الخلقة يعني ان انكارهم الحشر
يستلزم لمنافاة فاحشة بين انكارهم القدرة على ما هو اهون وهو احياء الاموات
من تاثيبه ولو كان من اجزاء بالية وعظام رميمة وبين اعترافهم بالقدرة على
ما هو اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث من كتم العدم كما قال تع ولم يك شيئا
ومقابلة للنعمة التي لا مزيد عليها وهي خلقه في احسن تقويم واهانة وهو النطفة
حال كونه شيئا مما يكره كما قال ولقد كرمنا بني آدم بالعقوق والتكذيب وضرب لنا
مثلا اي امرا عجيبا وهو نفي القدرة على احياء الموتى وتشبيهه بخلقه بوصفه بالعجز
عما عجز وعنه من احياء الموتى ونسي خلقه اي خلقناه اياه اي ترك التفكر في
بدء خلقه ليدل ذلك التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث
ثانيا فان كلا منهما احياء مواد جمادية وانما في النبات بترك التفكر اشارة الى

ان النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعناه الحقيقي لكان الناسي معذورا
بل انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه بالنسيان لانه تركه كترك الناسي
نسيانا لخلقه وخروجه ثم قال من يحيي العظام وهي رميم استئناف لبيان المثل وفي
الكشاف فان قلت لم سمي قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم مثلا قلت
لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة بالمثل وهي انكار قدرة الله تعالى على احياء الموتى
او لما فيه من التشبيه لان ما انكر من قبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس
الامر فاذا قيس من يحيي العظام على طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف الله
بكونه قادرا عليه كان تعجيزا لله تعالى وتشبيها له بالخلق في انهم غير موصوفين
بالقدرة عليه انتهى كلامه قل يحييها الذي انشأها اول مرة فان قدرته كما كانت
لامتناع التغير فيه والمادة باقية على حالها في القابلية اللازمة لذاتها قال
بعض الفضلاء في حاشيته على تفسير البيضاوي نقلا ان ابا نصر الفارابي المشهور
بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية الكريمة كان يقول ياليت هذا العالم الرباني
يعني المعلم الاول ارسطو وقف على هذا القياس الجلي حتى اعلم ما يقول فيه
وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم اجزاء الاشخاص
المتفتتة اصولها وفصولها ومواقعها ويعلم طريق تمييزها وضم بعضها الى بعض
على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى التي كانت فيها او احداث
مثلها كذا في تفسير البيضاوي وفيه اشارة الى دفع شبهة المنكرين للمعاد الجسماني والى
المذهبين فيه كما لا يخفى على المتأمل و وسلم وجوده في وقت آخر وعلم
ذلك فنقول هو ما علم ان الموجود واحد لان الوقت ليس من المشخصات فانا
قاطعون بان زيدا الموجود في هذا الآن هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من منع
خلاف ينسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج وقد حكي انه وقع هذا البحث بابي علي مع احد تلامذته

وكان

كان معترفا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات وظهر من هذا ايضا
بطلان ما استدل به في التجريد على امتناع اعادة المعدوم من انه لو جاز
اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلين عليه دفعة
ويلزم التسلسل في الزمان فان هذا مبني على كون الوقت من المشخصات على ما
يدل عليه تفصيل الشارح الجديد لهذا الكلام حيث قال يعني لو جاز اعادة
المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته الاول لانه من جملتها
ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت
آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى
للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين
المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا او معادا
من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين
المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه
مبتدأ ومعاد ولما انتفى اليقين لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا
ايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت
للمعاد بالماهية ولا بالوجود وكل شيء من العوارض والاحكام يكون اعادة له بعينه بل
بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل انتهى ولكن يبقى في
الحدوث اه اي بقي من المعاد ومشاركته في جميع العوارض واللواحق التي يمكن
اشتراكهما فيه وذكر المثل المستأنف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه
وبين المعاد المفروض في انتسابهما الى الآخر بنظر بطلان كون بعينه منسوبا الى

الى آخره يتوجه منع في الحدوث الاستيناف والاتحاد ثم هذا الدليل على عدم انحفاظ
وحدة الذات كما لا يخفى على المتامل وسيظهر عن قريب ان شاء الله فهو
نفس محل النسبة واخذ المطلوب في بيان نفيه هذا مبني على ان ابن سينا
لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم يبال بايراد الكلام في مقام التنبيه على
طريق المانع فان قلت لعل كونه منبها الى ب دون ج مستند الى تشخصهما
المتمايزين لتخالفهما بالعدد وعلى ما ذكر اجيب عنه بانا ننقل الكلام الى التشخصين
بانه لم كان تشخص ب عائدا تشخص آ دون تشخص ج واذا كان المحمول لا يع
الاثنان هما الوجود السابق والوجود اللاحق او الوجودان والعدم والاول
اظهر بالنسبة الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير بين الموجود السابق والموجود
اللاحق ويشير الى ما ذكره الشارح من قوله في تعليقاته على الشرح الجديد حيث قال
فيه اي لبيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا
يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ الذات حال
العدم فاعتبار المعاد عين المبتدأ نفي الموضوع واختصاصه بصحة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا حيث الذات حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر
في امكانها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية ايضا
انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم
على المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم لا هوية له كما قرره المتاخرون
اذ يرد عليه وجوه من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح
الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض بان ما ذكر تمام الدليل على
عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج
لا يصح عليه حكم من العقل اصلا مع ان الحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما

صح

صحيحة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك
الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه
لا هوية له يتصور بالعقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود لجواز
وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصور متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا
قال الشارح في هذا البحث لقائل ان يقول لو تم هذا البيان لزم ان لا يوجد المعدوم م
اصلا فيلزم ان لا يوجد الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم
عليه بصحة الايجاد والتالي باطل وما ذكره الشارح من محصل الدليل وحاصله ان نسبة
المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد وليس ولكن نسبتها الى المبتدأ
الموضوع بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستأنف
هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات
ولم يتخلل ليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق ان يقال كما لم يصح
الحكم بانه هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل على المستأنف
لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي كان 2
المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث الموضوع كونه معادا لا فرق بينه
وبين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد ا
او لا شيء واحد منهما معادا والاول باطل والثاني يعين الثاني فقيل ان اعادة المعدوم ا
نظير التطفر في المكان فان اعادة المعدوم كالتطفر في الزمان وكما ان تعلق
جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون تحصيل تعلقه بامكنة ما بينهما
مح بالبديهة كذلك تعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير
ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين محال الا انه لو حصل له تعلق
بالزمان الذي بين الزمانين لما استمر وجوده او ذاته على ما هو راي المعتزلة له
لم يكن في ذلك التعلق استحالة فتامل فيه فان استمر موجودا واحدا او ذاتا تا
ثابتة واحدة باستمرار الوجود بناء على ان الذات محفوظة من حيث الوجود و
باستمرار الثبوت بناء على انحفاظها من حيث الذات كما هو راي المعتزلة

واي وباء مع صورة الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه اي بعد التجريد
عن العوارض الذهنية يكون عين الشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد يكون عين
التشخص الخارجي بوجوده وهو انضمام المشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية المجردة
حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد من ان كون الموجود
في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينفي كون
الشخص الخارجي محفوفا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فلعل هذا المنع
مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد به مطلق المشاعر فيشمل
الخيال فان قلت فلم لا تحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت فينتقل الخصم الكلام
الى حفظه بحسب وجوده في الخيال وح يرد الاعتراض فالكلام في الجواب ما ذكره ذلك
البعض هناك من ان الحكم على ب بان ب مثلا في الخارج هو ما كان أ في الخارج يستدعي
حفظ الذات وتشخصها في الخارج ولا ينافيه كونها في الذهن محفوظة نعم التحفظ في الذهن
انما ينافي العلم بان ب كان او ما كان ب كان اي الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج فليتأمل انتهى وايضا لما ان المعدوم موجود له معنى اذا
فرض هذا المبدأ موجودا اي الذهن وقت كون المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجود
الذهني له متمايزا كان في جميع ما يمكن فيه الاشتراك فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما
كان موجودا في الخارج سابقا دون الآخر اولى من عكسه وح لا يصح الحكم بان المعاد
الموصوف بوجوده في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج سابقا دون مثله
الحكم على المثل المستأنف بانه كذلك فتأمل قوله واورد عليه ان اللازم ان يحصر
الا ان يراد ان زمان العدم تخلل بين زماني الوجود فالوجود في الزمان الاول وان
كان متحدا مع الوجود في الزمان الثاني الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل للعدم المتخلل طرفان
متغايران بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتغايرين بالذات وانما قررناه
هكذا مع ان الظاهر تقريره هو انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان متغايران بالذات
يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم على الآخر ليطابقه الجواب لقوله ولا يخفى انه منع

تقدم

تقدم الشيء مطلقا اذ حاصل الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم بينهما لانهما
اذا كانا متحدين بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه تقدما زمانيا وبديهة
العقل كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما في صورة الدور يحكم
ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السؤال على ما هو الظاهر فالجواب المطابق
ح ما ذكره في تعليقاته على الشرح الجديد وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان
الوجود لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية
ليس كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا هوية
لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز
الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام حق سواء كان الوجود الخاص بالشيء عين تشخصه
كما حققه بعضهم او لا لانه اراد بعينية الوجود للشيء في الخارج
ان الشيء لا يتقوم ولا يحصل بدونه بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يعقل
تبدل الوجود مع بقاء الذات لا مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج كما انه
في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت سلمنا ان
الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته
اولا وبين موجوديته ثانيا قلت ان الموجودية ولو كان الشيء موجودا والوجود واحد
على ما صرح به بعض المتأخرين في تعليقاته على حاشية التجريد وجه عدم مطابقة
الجواب المذكور بحسب الظاهر للسؤال ان السائل ايضا قائل بان معنى التقدم ذلك
لكنه قال يجوز الوجودين لشيء واحد وقيل يمكن ان يكون مراد المستدل عن ان
الشيء الكائن الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان حيث قال الحكم ببطلان تقدم الشيء
على نفسه بالزمان كما الحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور فلو جاز
ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم يتنازع فيه لانه يجوز ان يتقدم
شيء باحد الوجودين على نفسه بالوجود الآخر فمحط الجواب هو عدم الوقوع بين الحكمين

الذي يدل على وحدة وجود شيء واحد فنقوضه من تقدم الشيء اه اما تمهيد له واما
اشارة الى جواب ايراد ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكر وحاصله انه
يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة اي الى
انتهى وتوهم من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى ان جواب بتغيير الدليل حيث
قال اولا لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل ومن
مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات المقدمة الممنوعة وهي تخلل العدم بين الشيء
ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب
والاولى في تقرير السوال والجواب ما ذكرنا اولا هذا قيل ولقائل ان يقول كما يجوز وجود
تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغاير الجهة كذلك يجوز في التقدم الزماني
فتامل اقول ويمكن ان يدفع بان اللازم من تقرير الدليل تقدم الشيء من حيث الذات لان
الذات موجودة في الزمان الاول والثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجدي الاختلاف الجوز
لا يوجب الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا لما ادعى بداهة المدعى لم يبال لذكر بعض
المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولم لا يجوز الوجود نفسه
معادا او يكون الموجود ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وقتان
ولا موجودان ولا عدمان اثنان بل واحد بعينه معادا ثم كيف يكون العود لا اثنينية
وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول منه او لقد فصلنا الكلام
في اعادة المعدوم نوع تفصيل فلا تغفل وكن على بصيرة قوله فافهم ذلك لا يقال وجه الالم
بالفهم ان الاجزاء المتبدلة من اول عمره الى آخره التي بموتها اكتسب المعاصي والطاعات
اما ان يحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ ان المبدأ اما ما هو عند الموت
او بدء الفطرة او اشياء هي المحشورة غير على كل التقادير واما ان يحشر ما هو عند
الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وايضا لا يمكن القول بان جميع الاجزاء
من اول عمره الى آخره محشورة فيه لانه على تقدير ان ياكل انسان انسانا يصير اجزاء المأكول
اجزاء للآكل فيلزم عدم حشر المأكول بالاستقلال وايضا اذا اكل انسان حيوانا يصير

اجزاء

اجزاء الحيوان اجزاء الحيوان اجزاء له فيلزم من حشر جميع اجزائه حشر الحيوان في ضمنه
فتعذيبه خلاف قانون العدالة لانا نقول ان المحشور هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة
من اول العمر الى آخره واما الاجزاء المتبادلة بحسب تحليل الحرارة الغريزية والتغذي بانواع ع
الاغذية فلا عبرة بكونها محشورة لعدم اختلال قانون الحكمة والعدالة فتامل فيه وهذا
كله على تقدير عدم الثواب بالنفوس المجردة واما على تقدير القول به على ما ذهب اليه
المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني اصلا لانه يمكن ان يختار في جمعه ما قاله
سع كثير من المحققين كابي عبد الله الحليمي وحجة الاسلام الغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي
وبعض من قدماء المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية وهو ان الانسان
بالحقيقة النفس الناطقة المجردة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن
يجري منها مجرى الآلة وهي تبقى بعد خراب البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق
لكل نفس بدنا وتتصرف فيه كما كان في الدنيا وعلى هذا لا يختل قانون العدالة وان لم يكن
البدن الثاني مشتملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول نعم هذا ينافي ظاهر الحديث الذي نقل
لبيان مورد الآية المذكورة في اول البحث فاختار الشيء ما يكون اقرب الى نظام بالعقد
المذكورين الامامات ولذا بين العلامة البيضاوي المعاد الجسماني باحد الوجهين في شرح الطوالع
انه ايضا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة انما هو النفس الناطقة المجردة والبدن بمنزلة
الآلة وهو المكلف والعاصي والمطيع والمعاقب والمثاب على ما يظهر من تتبع تفسيره قوله
بمعرفة الله ومحبته الاول تقديم المحبة في العبارة فانها مقدمة في الخارج على المعرفة
اذ هي اول علاقة بين السالك والمعشوق تدعو الى ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام
حجة قال في كيمياء السعادة غاية همه سعادتها آنست كه بدان جهان شود
وانس ومحبت حق تعالى بروى غالب شده باشد وانس بذكر تمام مى شود ومحبت
ثمره معرفت است ومعرفت ثمره فكر است وابن همه بخلوت راست آيد انتهى و
على هذا يكون مراد بعض العارفين بالمحبة المقدمة على المعرفة هو الانس والحب التي تكون
ثمرة للمعرفة وهي المرادة هاهنا فعلى هذا قدم المعرفة عليها لا يمكن ان يلتفت الى

شيء من اللذات الجسمانية يعني اذا حصل سعادة الارواح للناس بالمعرفة والمحبة
والاستغراق في تجلي انوار القدس واللاهوت فلا يمكن الالتفات الى شيء من
اللذات الجسمانية اذ المحبة وظهور الاثار من جانب المحبوب يكونان مانعين من
الالتفات الى شيء آخر وهذه المرتبة قد تحصل في هذه النشاة لكاملين ويرتفع عنهم
جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات كانت قوية قادرة على
الجمع بين الامرين ويؤيد هذا ما نقل عن بعض العارفين من ارباب الكشف ان
اهل الجنة قواهم المزاجية وصفاتهم الطبيعية تنقلب بوجه غريب شبيه
بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم فباطن السعداء فالباطن ظاهر
والظاهر مقيد فانه يفهم منه انهم في النظام من عالم الملكوت كالملك مع بقاء
حقيقة الجسم في الباطن واستيفاء اللذات الجسمانية فيمكن الجمع بين السعادتين والله
اعلم بحقيقة الحال وقد تبطلت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا و
مولانا محمد صلى الله اه هذا الكلام يدل على ان ابن سينا كان معترفا بنبوة النبي
صلى الله عليه وسلم ومصدقا بجميع ما جاء به ولا ينافي هذا اثباته لمطالب الفلاسفة
المخالفة لقواعد الاسلام فان حكاية الكفر ليس بكفر ونقل عن الامام اليافعي ان
ابن سينا تاب في اخر عمره ورد المظالم وحفظ القران وكان يختم في كل ثلثة
ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن فيها فلا يتوهم ان ثلثة
من المسائل الحكمية دفع لتوهم بعض معاصريه رحمه الله حيث قال كون المعاد الجسماني
مقصودا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام و
الحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان المعاد قسمان جسماني وقد اغنانا
النبي عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه دفعه ظاهر بعد التامل في
الشرح والحاصل ان القائلين بالمعادين معا جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة
من الحكمة الى الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين الحكمة والشريعة بضم مسئلة من
الشريعة الى الحكمة فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد الجسماني

ليس

٨١

ليس من مسائل الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الحساب اه دفع لما يقال ان
محاسبة الاعمال انما يكون لمعرفة كميتها وهي معلومة له تعالى فيكون المحاسبة عبثا
ووجه الدفع انا لا نسلم ان فائدتها معرفة الكمية بل الحكمة والفائدة ما ذكره
الشارح قوله اعدت للمتقين والنار التي اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في
تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف
الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها
كثيرا ما دالا على وجودهما دلالة ظاهرة قوله والجواب منع امتناع الخلاء
او اختيار الشق الثالث بمنع بطلان ما يلزم على تقديرها على انتفاء البسيط
الكروية على ما زعمت الفلاسفة وتماس الكرة بالكرة انما يكون بنقطة ووجه
هذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة التي ذكر فيها لامتناع الخلاء
فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون
الفرجة مملوة بجسم آخر وادلة الكروية لا تتم حتى يقال ان الجسم الآخر ايضا
يلزم ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازم البتة والحاصل انه يجوز وجود عالم
آخر فلا ينافي وجودهما الآن لما ذكره ارباب الارصاد في هيئة الافلاك وحركاتها
ولذا قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم قوله
قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع اه قال قلت هذا مناف لما ذكره
ارباب الارصاد في كيفية نضد الافلاك التسعة قلت فيما ذكروه شكوك و
اوهام على انهم اثبتوا ما اثبتوا بادراك تسع حركات في بادي الرأي ولا
احتياج للحركات التسعة الى الافلاك التسعة بل يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك
السبعة للكواكب السبعة نفس يصدر عنها الحركة اليومية ويكون الثوابت
مركوزة في محدب المتمم الحاوي لفلك زحل ويكون حركتها مستندة اليه هذا ولا

بناء على ما ذكره الشارح قوله مع وسع كرسيه السموات اذ يجوز ان يكون الجنة فوق
الكرسي ايضا الا انه تعرض لما اكتفى في رد شبهة المعتزلة فان قلت لان في وسعة
الكرسي السموات والارض وسعته للجنة ايضا فليكن فوق السموات وتحت الكرسي
قلت يا باه ظاهر قوله ثم سقف الجنة عرش الرحمن قوله وقال النووي في شرح صحيح
مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح فان النووي استخرج من الاحاديث
الصحيحة الراجحة على ما نقله الشارح ههنا واول حديث الوائدة وقال معنى قوله ثم
الوائدة والموءودة في النار القابلة التي كانت تسقط الولد في الارض والموءودة
لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرح المشكاة قوله
واجيب بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال في شرح المواقف والامام
الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنه
اجمالا دليلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودليلنا
في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا
في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة
مذكورة في التفسير الكبير قوله جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اهمال بعض الدلائل المتعارضة
ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا بتخصيص الادلة الدالة على النفي بالكفار في دفع
التعارض قوله وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به
ويدل عليه ما روي ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم
وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتونني فاستأذن على
ربي في داره فيأذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء فيأتوني
الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسي فاثني
على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة ما يبقى في
النار الا ما قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلى هذه الآية عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا قال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلعم وقد يقال

هذا

هذا الحديث مشعر بان شفاعته لجميع الناس فينا في امتي امتي على ما روي في
اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته قلنا يجاب بان شفاعته ام العظام
لامته خاصة فهو لسائر الناس جميعه او يرد عليه انه كيف يتباعد سائر الانبياء
عن شفاعة اممهم فالجواب الذي اجيب به من ان الانبياء لم يتباعدوا من نفس الشفاعة انما
يتباعدوا من البداية بها فرسولنا بدأ بالشفاعة وهذا هو سياقه المذكورة
في حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عم قال انا سيد الناس يوم القيمة
وذلك لان شفاعة الانبياء لامتهم انما فتح بشفاعته ثم لامته اولا قوله
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض
الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم به وغدوا وعشيا اي في هذين الوقتين
يعذبون وفيما بينهما الله اعلم بحالهما فاما ان يعذبوا بجنس آخر من العذاب
او ينفس عنهم ويجوز ان يكونا عبارة عن الدوام كذا في الكشاف وعطف
قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يدل على ان الاول
قبل يوم القيمة والآية في حق الموتى في ذلك لا عذاب القبر قوله والمراد
بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا
بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين المفسرين
قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث و
لهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما
لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذه الاحياء و
ذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا و
الاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني
حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء
في القبر وعنه قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الحل حق
واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية

على الامانة العظام حمل الاحياء على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح
لا يثبت بالاية الاحياء في القبر قيل وعليه ان الامانة انما يكون بعد سابقية الحيوة
والحيوة في اطوار النطفة قوله وايضا هو قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول
الاكثرين قوله الصبيان يسئلون ويدل عليه تلقين النبي صلعم لابنه ابراهيم قوله
من عالم الملكوت الملكوت اسم من الملك والتاء للمبالغة فهو اعظم من الملك فالملك
عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم
مقامه من الترك وذلك لان التصديق من الله تع لا يحصل بما ليس من قبله ومثال
الترك ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون فيفعل ويعجزوا
فانه معجز دال على صدقه ولا فعل منه تع ثمه فان عدم خلق القدرة على ذلك ليس فعلا
بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف عد فعلا وما يقوم
مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجز من فعل الله تع قوله الثاني
ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فلا يدل على التصديق وهو بمنزلة التصديق
من الله تع قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله
الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال
مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعى الله تع
فاظهره الله تع فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله
لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تع اياه قوله فان الصحيح انه
لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن كونه انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا معجزا م
واستمر على التكذيب قال الامدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا من الاصحاب
وتوقف بعضنا في ان مثال العاقر يبطل الاعجاز لانه كان اي التكذيب فصار مثل
تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود
الاحياء في الصورتين بخلاف الضب قوله وسيرته المطهرة اه اشارة الى طريق اهل
البصيرة في اثبات نبوته عم والاول طريق العوام قوله على وجوب عصمتهم

فيما

فيما دل المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا
لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو باطل قوله فهم معصومون عن تعمده لم يخالف
فيه الا الحشوية وهي عندنا مستفادة من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالف
وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح قوله لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية وعليه انه يلزم عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلم قوله قد لا يخفى ما بين اوله واخره التناقض اذ اوله صريح في
جواز صدور الذنب عنهم في الجملة بعد البعثة واخره في عدم جواز صدوره عنهم
عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخير مذهبه ومختاره وان كان مخالفا لما
دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول كلامه او توجيها لمذهب الشيعة بمنع صدور
الصغيرة قبل الوحي وبعده مطلقا قوله وعلى هذا اي على ان المراد بالافضل اكثر
ثوابا قوله وهم الذين قال الله تع فيهم كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة
بايعوا رسول الله صلعم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان هو
جالسا تحت سمرة او سدرة بالحديبية قوله على يد المؤمن المتقي اسم فاعل من قولهم
وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عما
يضره في الاخرة وله ثلث مراتب الاولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبري عن الشرك
وعليه قوله تع والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل
او ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع قوله
والمعنى بقوله تع ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا والثالثة ان يتنزه عما يشغل
سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تع اتقوا الله
حق تقاته كذا في تفسير البيضاوي قوله والدليل على عصمتها قصة مريم حيث
حبلت بلا ذكر ووجدان الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني من
النخلة اليابسة وقصة مريم وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عم او ارهاصا
لعيسى عم مما لا يقدم عليه منصف كذا في شرح المواقف وكذا اختصار صف

عرش بلقيس في طرفة عين مسافة بعيدة اكثر من مسيرة شهرين لم يكن معجزة لسليمان م
اذ لم يظهر على يده معارضا للتحدي قه وعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين لقوله م من لم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية لا على الله كما زعمت الشيعة قه لبقية البدن ام بوجود
روي انه لما رجع رسول الله صلعم ليلة اسري به اخبر قريشا القصة فتعجبوا استحالته
وارتد ناس ممن امن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في صاحبك
يزعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما
هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق لذلك قه والحق عند الجمهور يعني بها
اي يغني النصوص الا الظاهرة حين المنازعة وانقادوا له على ما هو عادتهم
من انقيادهم لنصوص الكتاب والسنة كيف يعتقد في حق الصحابة رضي الله عنهم
مخالفة النصوص واجماعهم على خلاف نص رسول الله صلعم وما يتوهم من انهم لم
يظهروا النص رسول الله صلعم على علي تقية فاسد لان عليا رضي الله كان في غاية الشجاعة
والتسلط في الامور الدينية و فاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته
و الحسن و الحسين سبطي رسول الله صلعم وولداه والعباس مع مرتبة كان معه لما روي
انه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلعم ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي
عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة
ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء
واحتج عليهم بقوله م الائمة من قريش فظهر انه لو كان على امامة علي نص لاظهروه
وما بايعوا مع ابي بكر رضي الله عنه واما توقف علي رضي الله عنه ستة اشهر
فانما كان لغاية دهشته بموت رسول الله صلعم وكثرة حزنه على موته فان
الصحابة رضي الله عنهم دهشوا بعد موته صلعم حتى روي ان عمر كان يقول ان رسول

الله

الله صلعم لم يمت بل انما غاب عنا كما غاب موسى عن قومه وكان لا يقدر احد
ان يقول مكنه ان رسول الله صلعم توفي وما كان عثمان الا يبكي ويتحير وكان
علي لا يتكلم مع احد من شدة الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق رضي الله عنه
على منبر رسول الله صلعم وقال يا عمر اما سمعت قوله انك ميت وانهم
ميتون تسلى وقال كاني لم اسمع بهذه الاية الى الان ثم ابو بكر قرأ قوله وما تلى
محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
الاية فتسلى الناس وزال عنهم التحير ولما مضت ستة اشهر على علي رضي الله
عنه وسكن حزنه اجتهد وعرف ان خلافة ابي بكر حق فبايعه علي على رؤس الاشهاد
فصار امامته مجمعا عليه روي انه تخلف عن بيعة ابي بكر علي والعباس ومقداد
وزبير فارسل اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال ابو بكر للصحابة هذا علي ولا بيعة
لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم
لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو و
سائر المتخلفين قه فقال يا ليتني لم نزل فيها وان كان عمر وجه قوله وان كان عمر انه
اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر
يعني تابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضي الله عنه حين المتابعة اشارة
الى ان يكون المتابعة بلا غرور ورعي علم قه ثم عمر الفاروق بان الحق والباطل
برايه الصائب فان رايه وافق حكم الله في مواضع قبل نزوله منها ما روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي م و
دعاه المنافق الى كعب بن اشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلعم فحكم
لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر
رضي الله عنه قضى لي رسول الله صلعم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر
للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه
فضرب عنق المنافق حتى برد فقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله

فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية فقال ابن عمر فرق بين الحق
والباطل فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما دخل المسجد الحرام
ذهب بعمر الى مقام ابراهيم فقال عمر اما نتخذه مصلى فقال عليه السلام حتى ياتي امر
الله فنزل قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ومنها ما روي مما وقع في
قصة سارية بدر قوله فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر
بوجه ما اه وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون
مفاده الفرد المنتشر والزيادة المعتبرة في صيغة التفضيل هي الزيادة في فرد من
افراد المصدر وكذا جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو
اعلم من زيد في الطب كذا ذكره الشارح في تعليقاته على شرح التجريد وفيه نظر اذ قد
صرح صاحب المفتاح في بحث لام التعريف ان الاجماع وقع على ان المصادر
الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي فالقول بان المصدر المعتبر في
الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما اجمع عليه فالخلاف في ان النكرة
موضوعة للفرد المنتشر كما اختاره الشارح او الطبيعة من حيث هي كما اختاره سيد المحققين
قدس سره فيما عدا المصادر المذكورة والحق بوجه اطلاق الافضل على ابي بكر
بمعنى اكثر الثواب بانه اذا اتصف قسم ما من الفضل بالزيادة اتصف الطبيعة
الكلية طرا بالزيادة لان اتصاف فرد شيء بصفة مستلزم لاتصافها بها ولانا
اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب والطب علم صدق ان زيدا زائد على عمرو
في العلم فان قلت وان سلم ان اتصاف فرد بالزيادة مستلزم لاتصاف
الطبيعة بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي لا الزيادة
الناشئة من قبل فرد ما قلت ان المصرح به بينهم ليس الا ان افعل موضوعا
للزيادة في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الناشئة من الطبيعة ومن
يدعيها فعليه البيان قوله والذي وقع الخلاف فيه الراجح دفع لما اورد عليه

من ان افتراق المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض يمنع حمل فرقة اطلاق
الافضل على ابي بكر على غير من اعتقده افضل غير مستقيم على تقدير ان يكون صيغة افضل
موضوعة للزيادة في نفس المصدر بوجه ما ووجه الدفع على ما في حواشي التجريد
هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الصواب لا الافضلية بالمعنى الذي توجه
المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة والجماعة رجحان علي في كثير من الفضائل
بل في اكثر الفضائل وعن محمد بن حنيفة انه قال قلت لعلي من افضل الناس بعد
النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فخفت ان يقول ثم عثمان فقلت ثم
انت فقال اما انا فاحد من المسلمين وقد ثبت عن علي رضي الله عنه تفضيل ابي بكر
ثم عمر على منبر الكوفة ايضا ومن اراد تفصيل ما يتعلق بالخلفاء الراشدين المهديين
رضوان الله عليهم اجمعين فعليه بكتاب الصواعق في الرد على الرفضة والزنادقة
للشيخ الامام افضل المحدثين من المتأخرين ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وجعل
في اعلى غرف الجنان فتوحه فانه بين فيه بيانا يندفع منه شبه هؤلاء الاراذل
الذين يدعون انهم شيعة علي حاشاهم عن ذلك انما هم شيعة ابليس فانه
استولى على عقولهم واضلهم ضلالا بعيدا قاتلهم الله انى يؤفكون
الحمد لله الذي جعلنا ممن القى محبة الصحابة في قلبه اذ صح ان الله
اذا اراد بالخير باحد القى في قلبه محبة الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين قد وقع الفراغ من كتابة هذه
الحاشية المحققة المدققة على يد اضعف العباد السيد
محمد غفر الله له ولوالديه احسن اليهما واليه
في اليوم الثامن من رمضان
المبارك سنة سبع عشر
والف

علی الجلال
محمود حسن بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
قوله يا من وفقنا لتصحيح العقائد الاسلامية استعمل كلمة يا الموضوعة
لنداء البعيد مع انه سبحانه وتعالى اقرب الينا من حبل الوريد هضما
لنفسه واستبعادا لها عن مظان القرب قوله لا يتخال ان كتابه بترك الحمد
اجزم لانا نقول حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لا خصوص الحمد لله
وما يشتق منه كما صرح به السيد السند قدس سره في حواشي شرح المطالع
فقد اتى بذلك الاظهار بوصفه بالموفقية بل بالرحمن والرحيم فليس الكلام
خاليا عن الحمد حتى يكون الكتاب بتركه اجزم على انه لا يلزم من الترك
كتابة الترك كما صرح به العارف الجامي قوله وعصمنا عن التقليد اه
فان قلت الشارح معتقد الاشعري في المسائل الاعتقادية فكيف ادعى
العصمة عن التقليد قلت المجتهد قسمان مجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة ومجتهد
في المذهب كالرافعي والنووي وبازاء كل منهما مقلد فههنا قد ادعى العصمة عن
التقليد في المذهب وذلك لا ينافي التقليد بمجتهد بالمذهب كالرافعي فانه مجتهد
في مذهب الشافعي ومقلد بالمذهب له او نقول انه مجتهد بالمذهب بمعنى انه
اجتهد فوافق اجتهاده اجتهاد الاشعري فتبعه على ما بين في شرح الزوالي
قوله في الاصول والفروع الكلامية فان قلت علم الكلام يسمونه علم الاصول
وهو يقابل علم الفروع فالفروع كيف تكون كلامية قلت الكلام بعضها اصول كمباحث
الذات والصفات وبعضها فروع كمباحث الامامة كما صرح به السيد السند
في شرح المواقف فهذا هو المراد بالفروع الكلامية ويحتمل ان يكون الكلامية
صفة الاصول وفصل بينه وبين موصوفه رعاية للسجع والمراد بالفروع

الفقهية لكنه بعيد عن المقام وايضا يلزم دعوى الاجتهاد في الفروع وهو
بعيد قوله وعلى اله وصحبه الاعيان اعاد كلمة على ردا على الشيعة
فانهم لا يجوزون الفصل بين النبي والال بكلمة على هكذا قال الشيخ
في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد قال فيها ويتقلون في
ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بيني وبين الي بعلي لم ينل شفاعتي
انتهى قوله المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان فان قلت وصف
الصحابة بالمبشرين يستلزم اكثرهم من الصفوة قلنا انما يلزم ذلك لو كان
الوصف مخصصا واما لو كان مادحا فلا او يراد بتبشيرهم تبشيرهم
ولو كان في مظان معرفة وليس المراد بتبشيرهم ما هو المشهور من ان
العشرة مبشرة لا غير ولون العشرة مبشرة بذكرهم رسول الله صلعم
بخصوص اساميهم ويحتمل ان يكون من قبيل قولهم قتل بنو فلان
والقاتل واحد منهم ويحتمل ان يكون على صيغة اسم الفاعل فلا يرد شيء
فانهم رضي الله عنهم مبشرين للمؤمنين الذين يعملون الصالحات
فان النبي عم كان بشيرا ونذيرا وهم بعده ايضا كذلك ويحتمل ان
يكون صفة الاصحاب فقط والال فقط او كليهما ويحتمل التثنية والجمع
وصيغة الفاعل والمفعول تأمل وتدبر قوله الدواني قرينة من فوق بينهم
قوله فيقول المحتاج لا يخفى ما فيه من الاستعطاف كقوله اليه عبدك
المحتاج اتاك الخ وفيه التفات على مذهب السكاكي دون الجمهور ولا
يخفى ما في الجمع بين الغفر والغني من الطباق من النعم الذي بين الاعجاز
فان الطباق قد يكون بين الفعلين كقوله تعالى يحيي ويميت وقد يكون
بين الحرفين كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقد يكون بين الاسمين
كقوله تعالى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وما نحن فيه من القسم الثالث
قوله ولم اطلع عطف على قوله لم تدع وفيه التفات على المذهبين

وفي رواية فقد جفاني وربما نبا تقشع في صحة الرواية عند اهل
الحديث ومن الجائز ان يكون في اسناده
ومنهم من فرق ... الكلمة على صحته وحمل المرة على المرة و
وكان الشيخ ... من فصل بيني وبين الي بعلي
خصوصية ... فلم ينل شفاعتي عند حاشية مير زاهد على حاشية
الصدر

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1350
Yeni Kayıt No: 1049/2
Tasnif No: 297.3

اي على مذهب الجمهور ومذهب السكاكي قوله وهو من بعثه الله الى
لا يخفى ما فيه من الاستخدام لان المراد بالنبي هو النوع المعهود وعلى ما صرح
به الشارح وبالضمير الجنس او التوبيخ له لا للنوع وقيل لو قال رجل كان
اولى لان الانسان يشمل النساء مع ان النبي لا يكون منهن لان الانوثة
تنافي الاشتهار والدعوة اقول الانسان بمنزلة الجنس قوله بعثه الله
بمنزلة الفصل فلا باس بشمول الانسان لهن لان النساء يخرجن من التعريف
بالفصل ولولا الاعتماد على الفصل لم يكن ايراد الرجل ايضا لان الرجل
يشمل العوام مع ان النبي عليه السلام كما لا يكون من النساء لا يكون من العوام
فكما لك ان تقول قيد بعثه يخرج العوام قلنا ان نقول هذا القيد بعينه
يخرج النساء على ان الرجل يشمل الجني كما وقع في الاية وانه كان رجال
من الانس يعوذون برجال من الجن مع ان النبي كما لا يكون من النساء
لا يكون من الجن فكلاهما معا في الاقدام والجواب بان وجه الاولوية
ان الرجل جنس قريب غير موجه اذ هو في مرتبة الانسان من البعيد فانه
يشمل الجن والانس لا يشمله الانسان لا يشمل النساء والرجل لا يشمله الا
ان يقال ان اطلاق الرجل على الجني لغوي لا شرعي فتم الكلام هذا الذي
ذكرنا من عدم كون النبي جنيا هو المذهب المنصور عليه الجمهور وذهب
البعض الى ان الله تعالى بعث الى الجن ايضا رسلا منهم حتى قال ان من
الجن رسولا يقال له يوسف متمسكا بقوله يا معشر الجن والانس الم
ياتكم رسل منكم وما قيل من ان نريد بهذا الكلام ظاهر منه اتفاقهم
على ان نبينا عليه السلام مبعوث الى الثقلين كما اشتهر ان رسالة الثقلين
من خواصه ولذا قال الشارح بعثه الله تعالى الى الخلق فتدبر ظاهر كما لا
يخفى على ناظر ذلك الاشتهار لا ينافي ان يكون مبعوثا اليهم فقط فليكن
انبياء الانس سوى نبينا مبعوثين الى الانس فقط وانبياء الجن الى الجن فقط

ونبينا

ونبينا الى الثقلين فيثبت الخصوصية رسالة الثقلين من خواصه نعم لو كان
ولكن الجني مبعوثا الى الانس ايضا كان منافيا لما اشتهر ولكن لم يثبت ذلك
وهذا غير خفي على غبي فضلا عن ذكي فالتوجيه الوجيه في الجواب عن تمسك
ذلك البعض ما قال بعضهم من ان الحكم على المجموع من حيث هو لا ينافي
التخصيص بواحد كما في قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان مع انهما
يخرجان من الملح دون العذب وفي قوله تعالى وجعل القمر فيهن نورا مع
انه في سماء الدنيا قوله الى الخلق لتبليغ ما قيل ولو بدل لفظ الخلق
الى الثقلين لكان اظهر اقول الاصح ان نبينا صلعم مبعوث الى الملائكة على ما
صرح به الشيخ ابن الحجر في شرح الارشاد فلعله لذلك لم يبدل به وكانه
اراد بالملائكة الملائكة السفلية قوله لتبليغه قيل الظاهر ان قوله اليه
متعلق بارسله والضمير راجع الى الانسان فلا يشمل التعريف من يدعو الى تقرير
شرع قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام
اقول يمكن ان يكون اليه متعلقا بالتبليغ والضمير راجع الى الخلق فيندفع ذلك
الاعتراض كما لا يخفى على المتامل الصادق المتفطن الحاذق وكان يذهب
عليك انه لم يجعل التبليغ الاحكام كما هو المشهور ليشمل القصص والمواعظ وان
كان من جنس الاحكام في التعريف لما حفظ ان المقصود بالذات من البعثة الاحكام
قوله اللهم الا ان يتكلف على قياس ما اشار اليه في حاشية التهذيب
في تعريف الموضوع بما يقال عليه لافادته نصوصه وعلى قياس ما اشار اليه
ما قيل في معالجة الطبيب نفسه اي يكتفي بالمغايرة الاعتبارية ويقال انه
مبعوث باعتبار التجرد عن علائق الدنيا ومبعوث اليه باعتبار التعلق
بعلائق الدنيا ويحتمل ان يكون التكلف هو الحمل على الاغلب الاعم او كون
النوع ملحقا بالعدم قوله والرسول قد يستعمل اه اي فيهما بالكسب
واحدا اي بجامعة قد الداخلة على المضارع ويتوهم منه كونهما متساويان

بل يرجح الاول من التعدد مع ان الثاني هو المشهور ومختار الجمهور
ويؤيده قوله النبي صلعم حين سئل عن عدد الانبيا فقال مائة واربعة
وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر ويؤيده
ايضا قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي قيل في وجه التأييد
ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول
اعم من النبي او بالعكس والاول منتف والا لم يحتج الى ذكر النبي لان نفي
العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وفيه فانه لا ينفي بنفي العموم
والخصوص من وجه لان نفي كل واحد من الاعم والاخص من وجه لا يلزم
نفي الآخر الا ان يقال عدم القائلية بالفصل نفي ينفيه او يحمل قول القائل
ولا قائل بالمباينة على الاعم من المباينة الكلية والجزئية قوله صاحب
او شريعة كأنه اراد بالشريعة الشريعة المجددة وربما يعترض على الكتاب
فيرد عليه الاعتراض بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب اربعة — مائة صح
يحتاج الى الجواب المشهور من الاكتفاء بالنوع معه ولا يشترط النزول عليه
النوع بتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة ولكن لا يشتبه المحقق لدفع هذا الاعتراض — ض
ره دبين الكتب الشرعية وان لم يتنبه له بعض فضلاء زماننا واورد
عليه ذلك الاعتراض بعينه وانت تعلم انه غير موجه في هذا المقام قوله
فيكون اخص من النبي قيل الرسول يطلق على الملك فيكون بينهما عموم وخصوص
من وجه وفيه بحث فان ذلك الاطلاق لغوي لا شرعي وما وقع في
القرآن من قوله تعالى رسلا من الملائكة محمول على اللغوية ولو سلم انها اصطلاح
شرعية فلا نسلم ان النبي ايضا لا يطلق على الملك والمراد بالنبي هو النبي
الذي من الانسان فلذا خصه بالتوقيف وهذا السؤال لو ورد لورد على
الملك ايضا والجواب الجواب قوله بمعنى الخبر فيكون فعيل بمعنى فاعل اي
مخبر النفس او بمعنى مفعول اي المخبر عن الله تعالى قوله او بمعنى الارتفاع

ظاهر

ظاهر العبارة يشعر بان البناء بمعنى الارتفاع مع ان ائمة اللغة صرحوا
بان ما هو بمعنى الارتفاع هو النبوة وصرح المحقق الشريف في شرح
المواقف ايضا بذلك بل صرح به كثير من المحققين فلعل الشارح اطلع على ما ذكره
من مأخذ آخر او هو من باب حذف المعطوف ويكون معنى الكلام و
اشتقاقه من البناء او النبوة قوله بمعنى الخبر ناظر الى الاول او بمعنى
الارتفاع ناظر الى الثاني ويحتمل ان يكون ذلك اكتفاء من الشارح بكلمة
البناء لانه فعلان النبوة بدون ملاحظة الالف واللام وبالجملة
تكلف في قوله او بمعنى الارتفاع فتأمل جدا قوله وانت تعلم بعيد
جدا قيل لو حمل على امة الدعوة وعد الكفر ملة واحدة لتساوى اقدامهم
في عدم الوصول لم يبعد جدا او يحتمل ان يكون الاسلام كله ملة واحدة
لتساوى اقدامهم في الوصول وباقي الملل يكون من الكفار وانت خبير بان — بعد بيان
جعل الاسلام ملة واحدة لا يفيد في دفع النقض المذكور اذ فرق الكفر فقط
اكثر من هذا العدد قوله لجواز كون الاصول الا ان يقال هذا الجواب لا يطابق — بو
السؤال فان دعوى السائل ان عدد الاصول باجمعهم لم تبلغ ذلك عن المعتدين — فضلا صح
بهم لانا نقول هذا جواب باختيار الشق الاول ومنع اقلية الاصول باجمعهم
على سبيل المبالغة ويقال الاصول المعتبرة بلغوا هذا العدد فضلا عن
جميع الاصول فانها اكثر ويحتمل الجواب باختيار الشق الثاني ويقال
بجواز كون الفروع اقل بل هو اطبق بظاهر السؤال ويحتمل الجواب بمنع
الشقين ويقال محصل الاصول اقل ومشتمل الفروع اكثر لكن يجوز ان
يكون المعتدين بهم منهما بهذا العدد قوله ان اريد الخلود وان حصل انه
ان اريد الخلود فلا معنى لكونه كلها في النار وان اريد الدخول فهو مشترك
فلا معنى للاستثناء وحاصل الجواب المشار اليه بقوله من حيث الاعتقاد
اختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك اذ دخولهم من حيث الاعتقاد

دخول الفرقة الناجية من حيث العمل نعم الاشتراك في مطلق الدخول
مسلم قوله والتوراة ايضا اشارة الى الوجوب باختيار الشق الثاني و
منع الاشتراك اي يدخلون الوقت الاول بخلاف الناجية فان معصيتهم مطلقا
مغفورة فلا يدخلون قوله ولا يبعد ايضا جواب باختيار الشق الثاني
ومنع الاشتراك وحاصله ان الفرقة الناجية وان كانت مشتركة في الدخول ل
الا ان مكثهم في النار لما كان قليلا عد معدوما قوله ولا يبعد ايضا ان يكون
المراد استقلال الداخلين اي داخلوا الفرقة الناجية قليلين بالنسبة الى داخل
كل فرقة قوله ويحتمل ان هذا اختيار للشق الاول بحمل الخلود على المكث الطويل
يعني ان ما سوى الفرقة الناجية مخلدون في النار بمعنى المكث الطويل والفرقة
الناجية قليلة المكث بالنسبة اليهم الا انه لا يلائم غرض المعترض فانه حمل
الخلود على المكث الدائمي دون الطويل بقرينة قوله وهو خلاف الاجماع فالمكث
الطويل انما هو داخل في الشق الثاني اي في شق الدخول لا الخلود قوله
من رأى النبي مؤمنا به لو قال من رأى النبي مؤمنا لكان اولى ليشمل ابن ام مكتوم فانه
كان اعمى قال الشيخ ابن حجر من لقي النبي مؤمنا وهو اولى فانه يشمل الاعمى بلا
تكلف قيل يدخل في هذا التعريف من رأى النبي مؤمنا ثم ارتد مع انه ليس
صحابيا بالاتفاق فينبغي ان يزيد قيد قد مات على الايمان اقول لا حاجة
الى الزيادة فانه لا حاجة بجعل الحال وهو مؤمنا دائمة لا منتقلة فلا ينتقض قوله
طالت صحبته او لا صدقه بان لا يكون له صحبة اصلا او كان له صحبة ولكن غير
طويلة على ما هو مبرهن في قاعدة صدق السالبة واما على قاعدة الشيخ عبد
القاهر فيقتضي ان يكون له صحبة ولكن غير طويلة لان النفي عنده راجع الى القيد
والظاهر هنا اعمال القاعدة المنطقية لان الصحبة ليست لازمة فانهم عدوا محمد
ابن ابي بكر من الصحابة وولد قبل وفاته بثلاثة اشهر وايام مع القطع
بانتفاء صحبته ولهذا قال او قبله ومن ههنا علم انه لا يجب ان يكون مميزا د

ينبغي

تمام وينبغي ان يشار اليه في هذا المقام ان الجمهور على ان الصحابي من لقي النبي
مؤمنا بعد النبوة في حال حياته مسلما ومات على ذلك وبعض المحدثين
على ان بحيرا رأى النبي قبل النبوة ومات قبلها على الاسلام فهو صحابي
فعلى الاول المراد بالنبي النبي مع وصف النبوة وعلى الثاني ذات النبي
مطلقا لا وصف النبوة قوله وهم الاشاعرة الاولى ان يقال وهم
اهل السنة والجماعة حتى يشمل الماتريدية اصحاب الشيخ ابي منصور الماتريدي
ويمكن ان يقال اراد بالاشاعرة مطلق اهل السنة والجماعة الا ان قوله
والتابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري يأبى عنه الا ان يقال
لما لم يكن بينهما مخالفة كثيرة فكانهم تابعوه قوله وكل فرقة تزعم
انها الناجية لا يلائم قوله قيل سوى الفرقة الناجية لا يلائم قوله تزعم
اقول لا حاجة الى ذلك فان الزعم ليس مختصا بالباطل بل اكثر استعماله انما هو
في الباطل وقد يستعمل في الحق قال مولانا حسن چلبي في حاشية المطول
الزعم بالحركات الثلث في اللغة يجيء بمعنى القول وقد يستعمل في الحق و
الباطل لكن استعماله في الثاني اكثر وقد يجيء بمعنى الظن قوله فانهم
يتمسكون في عقائدهم او يجوز ان يتمسك غيرهم ايضا بالاحاديث
الصحيحة فلا يتم التوجيه الا ان يقال بتقديم المسند اليه على المسند الفعلي يفيد الحصر
فيكون معناه انهم يتمسكون دون غيرهم فيتم التوجيه قوله واستناد
الممكنات قيل فيه بحث اذ يوافقهم فيها الجبرية فلا يلائم قوله لا يوافقهم
فيها غيرهم فان المدعي انها من المسائل التي لا يوافقهم فيها غيرهم
اقول كانهم اراد بالاستناد على الوجه المخصوص اي الاستناد مع ما
في بعضها من الاختيار والكسب ولا يخفى ان استنادهم غير هذا فانهم
وان وافقونا في اصل الاستناد الا انهم خالفونا في كيفية الاستناد
والكلام في الاستناد المخصوص ومن البين ان غير الاشاعرة لا يوافقونهم

فيه لما ان المجسمة لا يوافقونا في اصل الرؤية ولكن لا يوافقونا في الرؤية المخصوصة وهو الرؤية مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة وقيد بقوله مع كونه غير جسم لاخراج المجسمة ويطابق قوله لا يوافقهم فيها غيرهم

قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح يعني انه ههنا بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي فانه لا يستقيم ههنا اقول يمكن ان يجعل بمعناه المصطلح بجعل الاجماع اجماع السلف قبل ظهور المخالف على قياس ما قيل في صفة الكلام او بجعل الكلام مبنيا على مذهب من لا يجعل المجتهد المبتدع معتبرا في الاجماع فان فيه خلافا فبعضهم اعتبر المجتهد المبتدع وبعضهم لم يعتبره في الاجماع فيمكن ان يبنى الكلام على مذهب من لا يجعل يعتبر المجتهد المبتدع في الاجماع ويجعل الاجماع بمعنى المصطلح ومن البين ان ما سوى الفرقة الناجية من اهل البدع والاهواء لا حاجة الى ان يرتكب ان الاجماع قد ثبت قبل ظهور المخالف قوله من الصحيح في بعض النسخ من الصحيح والحسن والضعيف لا يخفى ما فيه من المسامحة فانها اوصاف الاقسام لا انفسها فهو من قبيل وضع قيد القسم موضع القسم قوله ما سوى ذاته وصفاته قيل قوله وصفاته مستدرك فانها خرجت بقوله سوى ذاته فانها ليست غير الذات لما انها ليست عينها اقول كانه اراد بالغير

معناه اللغوي او العرفي لا ما هو مصطلح الاشعري بقرينة ان هذا المعنى لا يختص بالاشعرية قوله قال ارسطاطاليس لا يتوهم ان لا تقريب بين الدليل والمدعى والدليل اخص والمدعى اعم لانه اراد بالفلاسفة جمهور الفلاسفة او الفلاسفة المشائين فالتقريب تام قوله والنفوس الفلكية اراد به ما هو اعم من النفوس الفلكية المجردة والمنطبعة والغير على البعض كما وقع في البعض كما وقع في بعض العناصر بين تخصيص فلا تكون العناصر بين واعلم ان هيولى الافلاك والصور الجسمية والنوعية الفلكية وكذا اشكالها واضواؤها

كلها

كلها قديمة بالشخص واما حركاتها الافلاك واوضاعها فانها قديمة بالنوع لا بالشخص كما وقع في بعض نسخ الشرح من اضوائها او لما في بعضها من اوضاعها فانه يلزم الكلام على وتيرة واحدة فان المذكورات سابقا كلها قديمة بالشخص فلا يلائم ان يذكر ما هو قديم بالنوع بين يدي ذلك الا الخلط والخبط قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا قال الشريف في شرح المواقف القوم جوزوا حدوث ثلثة منها ويكفي قدم واحد منها ويبقى الباقي بطريق الكون والفساد وهذا حاصل كلامه قوله والظاهر كلامهم اه اي حكم بان الظاهر من كلامهم ذلك لانهم قالوا المركبات التامة وهي المواليد الثلثة قديمة بالنوع وحكموا بوجوب بقاء العناصر الاربعة في امزجة المواليد الثلثة فلزمهم القول بقدم النوعي قوله مخالف لما اشتهر اه اقول يمكن التوفيق بان المراد بقوله ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم اي قدم العالم باكثر الاجزاء او قدم الماديات الا رجلا واحدا فانه خالفهم في ذلك ولا يقول بان ذلك العالم قديم باكثر الاجزاء ولا يقول بقدم الماديات بل يقول بقدم بعض الاجزاء غير الاكثر او بقدم بعض المجردات والحاصل ان ما ذهب الفلاسفة على قدمه غير ما قال افلاطون بقدمه فان ما قال افلاطون بقدمه هم لا يقولون بقدمه اما النفوس فلانهم وان كانوا يثبتونها لكن لم يقولوا بقدمها واما البعد المجرد فهو البعد الا فلاكيون ولا يقولون به فلا مخالفة فان المنقول عنه من الحدوث انما هو الحدوث الاكثر والمشهور المشتهر عنه هو قدم بعض المجردات فلا مخالفة بين ما اشتهر عن افلاطون وبين ما نقل عنه قوله جميع ما لا بد منه الاولى ان يقال تمام ما لا بد منه فان الجميع يشعر بتركيب العلة التامة مع انهم صرحوا ببساطة العلة التامة الا ان يقال المراد ان ذلك الامر لا يتم على ما ذهب اليه الفلاسفة وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي اه قوله فيلزم وجود

الممكن بدون تمام علته قوله ايضا يلزم الترجيح بلا مرجح فافهم شه فننقل الكلام

اليه ونقول ان علم تحقق هذا الحادث الى ما تنتهي موثرية لزم استغناء الحادث عن الموثر

وهو ضروري الاستحالة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع وان

احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم

قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم

الدور او التسلسل او الانتهاء الى القديم وهو المط وانما اقتصر على ذكر التسلسل اما

لان الدور يستلزم التسلسل فاكتفى بذكر اللازم الاعم على ما صرح به السيد

الشريف قدس سره في حاشيته على شرح المطالع او لان ذكر التسلسل يذكر

الدور فاكتفى بالمذكور عن المذكور شه وانت خبير ان حاصله تسليم الملازمة

ومنع بطلان التالي فان دليلهم قياس استثنائي فمعنى قولهم حتى يلزم التسلسل

انه يلزم التسلسل والتالي بط فنقول لزوم التسلسل مسلم لكن بطلانه ممنوع عند

الحكيم فان التسلسل عندهم بط لكن بشرطين احدهما الترتب وثانيهما الاجتماع

ففي هذه المادة الشرط الاول متحقق دون الثاني فنقول لم يلزم التسلسل الغير الباطل

المقيد فانه يلزم التسلسل لكنه ليس بمستحيل قوله عندهم اي عند الحكماء وقيد

بهم لان التسلسل عند المتكلمين بط مطلقا سواء كان في الامور المجتمعة او المتعاقبة

وسواء كان في المرتبة او غيرها فهم لا يشترطون شيئا من الشرطين المذكورين

لابطال التسلسل بل مطلق التسلسل عندهم بط وبما ذكره الجواب عن هذا بعيد الحجج

من جانب الحكيم الزاما للمتكلمين القائلين ببطلان مطلق التسلسل والحجج الالزامية

شايعة في الكتب قوله بعدم افادته نقول شه الازلية جنس من

الموجودات مما اعترض عليه هو وكثير من الافاضل وهو ان هذا المنع غير مضر

لما فيه من تسليم المدعى وهو القدم اقول ان غرض الشارح من هذا الكلام ليس

اثبات مذهب المتكلمين وهو حدوث العالم بجميع اجزائه حتى نحو ازلية الجنس منافيا

له فانه في هذا المقام مانع والمانع لا مذهب له بل غرضه الرد على الفلاسفة

بانكم

بانكم ادعيتم قدم اكثر اجزاء العالم بعضها بالشخص كالنفوس والعقول الفلكية

وهيولى الافلاك وصورها الجسمية والنوعية وبعض اعراضها كالاشكال لها

واضوائها او هيولى العناصر وبعضها بالنوع كالصور الجسمية والنوعية العنصرية

وحركات الافلاك واوضاعها مع انه بهذا الدليل لا يثبت الا قدم جنس القدم

فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل اللازم هو القدم الجنسي وذلك

ايضا في بعض حاصل هذا الكلام ان دليلكم لا يثبت مدعاكم بتمامه نعم يلزم

قدم جنس المعدوم لكن ذلك ليس فقط مدعاكم بل مشترك الى ما ذكرنا تفصيل مذهبهم

فيما سبق وحصر قوله الازلية جنس هذا المعدوم يعني انه انما يلزم ازلية جنس

للمعدوم بعض مطلوبكم وكذا يؤيد ما ذكرناه قول الشارح فيما ياتي من قوله فلا

يلزم القدم النوعي الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي يعني ان الشخصي

بعض مطلوبكم وذلك غير لازم فلا يتم مطلوبكم شه ودعوى ان المعدومات

الغير المتناهية اه جواب سؤال مقدر تقديره انه كيف تنحصر الازلية في ازلية جنس

المعدوم ان هناك قديمين آخرين الحركة السرمدية والمتحرك بهذه الحركة

قوله وكذا دعوى ايضا اشارة الى جواب سؤال وهو اشارة الى مادة

ثابتة لنقض الحصر وحاصل هذا السؤال انك كيف تدعي الانحصار في ازلية

الجنس مع ان هناك ثلث قدماء آخر احدها الحركة وثانيها المتحرك وثالثها

المادة فاجاب بانه دعوى من غير برهان يعني انه لا ينبغي ان يلتفت اليه فانه

لا برهان عليه وانما قال من غير برهان ولم يقل من غير دليل لان عليه دليلا لكنه

ليس برهانا فلا ينبغي ان يلتفت اليه شه سواء كان جسما او غيره قيد

اذ الحركة من خواص الاجسام الا ان يقال انه مبني على مذهب من يعمم الحركة بحيث

كانت شاملة للاجسام او لبعض المجردات او النفوس قوله لكن يرد عليه انه لا

ينبغي ان يبحث في العلم الطبيعي عن الحركة لانها تكون اعم من موضوعه ويكون

من الاعراض الغريبة الا ان يقيد الحركة بقيود تساوي موضوعه ويجوز

هذا الكلام

التقدم

اجتماع

البحث أو نقول نوسع للاية يعني انه يلزم قدم المتحرك بجنس الحركة جسما
او غيره يعني انه لا يتعلق غرضنا بان ذلك المتحرك جسم او غيره بل غرضنا انما
هو قدمه قوله الى قدم العقول والنفوس فيه الظاهر انه اراد بالعقول
النفوس المجردة وبالنفوس النفوس المنطبعة التي نسبتها الى الفلك كنسبة
الخيال الينا فلا يرد ما قيل انه لم يذكر المخيلة مع كونها قديمة ويحتمل ان يكون
النفوس غير العقول ولكن حينئذ يرد ذلك اقول هذا الكلام قد لاح عليه
اثر الضعف فان المفهوم منه انه لم يفرق بين العقول المجردة والنفوس الفلكية
الناطقة المجردة بل الظاهر انه اراد بالعقول العقول العشرة المسماة في لسان
اهل الشرع بالملائكة حتى انهم يقولون ان العقل العاشر هو المسمى بلسان
الشرع بجبرائيل وبالنفوس النفوس الفلكية اعم من المجردة والمنطبعة او العقول
العشرة غير النفوس الفلكية المجردة فان للفلك نفسين مجردة ومنطبعة وهما
غير العقول العشرة فلا وجه لحمله لما عرفت ولا بالتعين فانه لا يلزم حصر القدما
بل اورد بعضهم على انه لو اراد بالعقول النفوس المجردة يلزم عليه اهمال العقول
فلا ينفع كلام القائل فانه يقول حينئذ لم يذكر العقول العشرة والنفوس الفلكية المجردة
فلذا الحكم بلزوم ذكر المنطبعة والغرض نقضه فلا تكن من القاصرين وما ذكره
من كون النفوس غير العقول فيرد عليه كما يرد عليه ما اورده كما عرفت
به القائل من اهمال حال المنطبعة اهمال حال العقول العشرة فافهم قوله
واوضاعهم قيل ان اراد ان كل واحد من الاوضاع قديم فذلك ليس كذلك
وان اراد ان المطلق كذلك فكذا الحركة فينبغي ان يتعرض عليها الشارح قلت
ليس المقصود الحصر قيل اعلم ان هيولى جميع العناصر واحد فصيغة الجمع ههنا غير
مناسب اقول كان المراد بها بالنظر الى كل واحد من العناصر فانهم يقولون
هيولى الماء وهيولى النار وهيولى الهواء وغير ذلك فكانه تعدد باعتبار
المضاف اليه او رعاية لصنعة المشاكلة من الصنائع البديعية فان هيولى

كل

كل فلك مخالف لهيولى فلك آخر فاير اد الجمع فيها مناسب فجاز
الجمع في العناصر للمشاكلة وكذلك الجمع قوله لاشخاصها قيل لا معنى لقدم
الكل مع حدوث كل فرد ويجاب بما حاصله ان المراد من القدم النوعي
ان لا يزول النوع في ضمن فرد ما الى ما لا نهاية له قلت هذا السؤال
مع الجواب سرقة مما ذكره الشارح في الوجه الرابع وكذا ما ذكره الشارح في ذيل
البحث الرابع من قوله وقدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة والعجب منه
قال هذا الجواب لا يخلو عن ضعف ولعمري انه لم يتفطن لما ذكره هناك فان
من له ادنى تمييز يعرف ان ما ذكره الشارح هناك هو الحقيق بالقبول
قوله ونقل ان الغرض من هذا الكلام اثبات المخالفة بين ما ذكره ارسطو
وبين ما نقل عن افلاطون ومراد الناقل رفع المخالفة بينهما والمراد من
قوله وقد رأيته اي اثبات المخالفة بينهما قوله ممكن ما قال كمال باشا
الرومي هذا لا يصح ان يكون متمسكا لفرقة من فرق الفلاسفة واثبات
مذهبهم لانه ان اريد به الجميع فيرد عليه ان الحوادث اليومية ليست
قديمة عندهم وان اريد البعض فلا يتعين اقول في الشرح لانا نختار الشق
الثاني في ترديده ونريد وهو البعض وهو متعين وهو المجردات
وتحرير المدعى قرينة واضحة عليه مثلا نقول العقول والنفوس اما ان يكون
جميع ما لا بد في وجودها او في وجود الواجب في فلكها اذ ممكن تكاثرت على
سبيل البدل لكل منها فنشرع في كل واحد منها فنقول جميع ما لا بد في منه م
ايجاد العقول او جميع ما لا بد منه في ايجاد النفوس الى غير ذلك وحاصل
استدلاله انه اما ان يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل فيلزم وجود المعلول
في الازل وهو المطلوب وهو المراد بقوله لزم وجود الممكن في الازل واما ان لا
يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل فلا يخلو اما ان يكون حدوث الممكن من غير
حدوث امر قبله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث

امر آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل والتالي باطل فكذا المقدم فتعين
الشق الاول وهو المط اذ القياس الاستثنائي لا يشتمل على الصغرى والكبرى
لكن ذكر سند المحققين سيد المدققين في حواشي شرح التجريد على مختصر المنتهى
ان فيه ما هو بمنزلة الصغرى وهو الملازمة وما هو بمنزلة الكبرى وهو بطلان
التالي ووضع المقدم وكثيرا ما لا يذكرون بطلان التالي لظهوره كالكبرى
المطوية فههنا لم يتعرض لبطلانه لظهوره فمن هذا ظهر فساد ما قال الجمال
باشا الرومي في حاشيته تهافت الفلاسفة من انه لا يخفى ما في هذا التقرير
من الاختلال لان حق الاستدلال ان تعيين احد شقي الترديد
بالاثبات او بالابطال فانه لم يتعرض لمعنى ظاهر او معناه ما ذكرنا من
قوله والتالي باطل فكذا المقدم فتعين الشق الاول وهو المط لكنه لم
يتعرض لظهوره وكيف لا يكون كذلك مع انه قياس استثنائي ومن البين
ان القياس الاستثنائي لا يكون الملازمة وحدها مع ان قوله وانت خبير
ان منع لبطلان التالي ولو لم يكن بطلان التالي ملحوظا كيف يتعلق به المنع اذ
حاصله ان الملازمة وان كانت حقيقية ضرورة انه يلزم التسلسل لكن ما هو
بمنزلة الكبرى وهو بطلان التالي ممنوع لا يلزم التسلسل الخ عند الحكيم توضيحه
ان المتكلمين والفلاسفة اتفقا على ان برهان التطبيق والتضايف والعرشي
والترسي والمسامتة والموازاة والسلمي وغيرها ادلة بطلان التسلسل
اولا وبالذات ثم ينتقل الكلام منها الى اثبات الواجب لكن الحكماء قد شرطوا
لجريان البرهان شرطين احدهما الاجتماع وثانيهما الترتب وعلى الشرط الاول
اعتمدوا في قولهم بعدم الحركات وعلى الشرط الثاني في قولهم بعدم
النفوس الانسانية ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره من تلقاء نفسه نقض تفصيلي
اذ حاصله اختيار الشق الثاني من الشق الثاني ومنع بطلانه لا ازمه بطلان
اللازم مقدمة معينة بمنزلة الكبرى والوجه الاول وكذا الثاني من الاجوبة

المنقوضة

المنقوضة عن الغير نقض تفصيلي والوجه الثاني نقض اجمالي فقط وكونه في بعض
النسخ بالواو الواصلة وفي بعضها بكلمة او الفاصلة ولا يخفى وجوه المحتملة لتلك
الكلام والا فلا يبعد ان يراد بنحوه وكونه نحو ذلك الشخص المعدوم اي جنس هذا
المعدوم الذي هو الامر الحادث وجنس نحو ذلك الشخص من المعدوم الشخص
الاخر فليس الاجنبي احد فافهم ويحتمل ان يراد بنحوه نحو الجنس اي النوع
العام فافهم قوله ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا وما قيل من ان الملازمة
مدللة فلا يجوز منعها الا ان يقال منعها راجع الى منع دليلها فاسد لانه
قبيل النقض الاجمالي للدليل معقول دون المنع الاجمالي بل لا بد من تعيين المقدمة
فرجوع منع الملازمة المستدل عليها الى احدى مقدمات الدليل خارج عن
قانون المناظرة لانه حسبان مراده من رجوع المنع الى الدليل رجوعها
الى مجموع الدليل من حيث هو مجموع كالنقض الاجمالي فلذا حكم بان النقض الاجمالي
للدليل معقول دون المنع الاجمالي وحكم بانه خارج عن قانون المناظرة وليس
معنى رجوع منع المدعى المستدل عليه سواء كانت ملازمة او غيرها الى منع الدليل
ذلك بل معناه انه راجع الى مقدمة معينة من مقدمات الدليل كما لا يخفى
على من له ادنى خبرة باداب المناظرة وعلى المتتبع موارد استعمالات منع المدعى
المدلل سواء كان في العلوم العقلية او النقلية فانه مع ادنى ملاحظة يرجع
الى منع مقدمة معينة فظهر انه ليس بخارج عن قانون المناظرة وليس منعا
اجماليا للدليل وليت منشأ كلامه الا الغفلة عن اداب المناظرة وقلة التتبع في
اداب البحث في العلوم بل لان مقدمات ذلك الدليل بديهية لا تقبل المنع و
منع احديها مكابرة لان دليل منع الملازمة من قوله لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة مما لا يقبل المنع كما لا يخفى على ذي الرأي الصائب والنظر الثاقب
وهذا الوجه من الجواب في الحقيقة مغالطة وحلها ان يقال ان اراد بالمنح في
قوله وجود الممكن في الازل المنح الذاتي فيرد على قوله انما الممكن وجوده

فيما لايزال انه يلزم انقلاب الممتنع الذاتي الى الممكن الذاتي وذلك بط اتفاقا
انه يرد عليه ما ذكره الشارح من خلاف المفروض فان الامكان الذاتي من
جميع ما لابد منه في وجود المعلول بل يرد عليه ح انه يصير خارجا عما نحن فيه
اذ الكلام في الممكن الذاتي لا في الممتنع الذاتي لا يقال انه يصير ممكنا ذاتيا
ولو فيما لايزال فلا يخرج عما نحن فيه لانا نقول لو كان ممتنعا ذاتيا على ما
هو المفروض لا يجوز ان يصير ممكنا ذاتيا والا لزم الانقلاب فيبقى خارجا
وكذا ان نقول انه ليس فساد اخر غير لزوم الانقلاب ويمكن ان يجاب
انه شي اخر غايته انه مبني عليه ولا يتم بدون ملاحظة وما قيل انه
ح لا يصدق عنوان الموضوع وهو الممكن عليه لنسخ اذ لا يخطر في
صدق العنوان مذهب الشيخ وهو انه يكفي ان يصدق العنوان عليه في
لوقت في المستقبل الا انه يمكن ان يقال لا يصدق عليه العنوان في المستقبل
الا انه يمكن ان يقال لا يصدق عليه العنوان في المستقبل بناء على امتناع الانقلاب
فظهر ان اعتراض القائل ما ذكرناه من قبل ذلك متقاربان في المعنى و
ليس اعتراضا على حياله بل من فروع امتناع الانقلاب فالحق ان يقال
ان اراد المح الذاتي فيلزم الانقلاب ويخرج عما نحن فيه ولا يصدق عنوان
الموضوع عليه وان اراد به المح بالغير فيرد عليه ان ارتفاع الموانع من جملة
ما لابد منه في وجوده كما ير وعليه ما ذكره الشارح من ان امكان المعلول من جملة
ما لابد منه في وجوده وكان الشارح انما اقتصر على ذلك الامر لانه امر وارد
على كلا التقديرين فاكتفى بالشي الذي لا فرار منه لانه لو اورد حدوث
لزوم الانقلاب مع فرعيته كان للقائل ان يقول من جانب المجيب اني اراد
بالمح ما بالغير او انه يحمل حمل المح على ما بالغير لظهور انه لو كان محالا بالذات
لا يتمشي منه ان يقول وانما الممكن وجوده فيما لايزال بناء على ظهور فساد لزوم
الانقلاب الا انه كان المناسب التعرض ح لكون ارتفاع الموانع من جملة ما

لابد

لابد منه كما ان امكان المعلول من جملة ما لابد منه في وجوده وكذا ان
نقول ان في كلام الشارح ايضا ايماء الى ذلك فانه اراد بالامكان مما
لابد منه يعني لابد من ارتفاع موانع الامكان فانه لما كان ممتنعا بالغير
فالمانع مانع الامكان الا انه اشتهر فيما بينهم ان المانع مانع الوجود
لا الامكان الا انه اراد بالامكان النفس الامري فيرجع الى معنى الوجود
بمعنى ان قوله لان الامكان مما لابد منه في وجوده اراد به الامكان الذاتي
لان الامكان النفس الامري ليس مما لابد منه في الوجود لانه على الوجود
او فرعه فيؤيد ان يراد بالمح الذاتي لانه مقابله والامكان النفس الامري
يقابل الامتناع الذاتي فحديث لزوم الانقلاب باق وهو المحذور
اللازم في هذا المقام وبعضهم ههنا كلام لا يليق ان ينقل
باختيار الشق الثاني قد تحير الفضلاء عن حل هذا المقام فانه من مزال
الاقدام اقول هذا اختيار الشق الاول من الشق الثاني لاختيار الثاني
من الثاني وحاصله انا نختار ان حدوثه من غير حدوث امر اخر ونمنع
الملازمة بانه لا يلزم وجود الممكن بتمام علته فان الارادة قد تعلقت
بوجوده فيما لايزال فلما حصل الوقت الذي تعلقت به الارادة بوجوده
يوجد المعلول فيه من غير حدوث امر اخر ومن غير وجوده بدون تمام علته فانه قد حصل
علته التامة في ذلك الوقت وما تمت العلة بحادث اخر بل بذلك
التعلق الازلي لكن بوجوده فيما لايزال وتلخيصه ان المعلول لا يحتاج
الى شي اخر سوى التعلق الازلي فيصدق انه لا يحتاج الى حدوث امر اخر
وذلك الامر الاخر ليس بحادث بل هو التعلق الازلي لكنه متمم للعلة فيما
لايزال فان خلاصة الجواب يظهر في قوله قلنا ان اراد تم متمم العلة وجوده
في الازل ومنهم من زعم انه يجوز ان يختار الشق الثاني من
الشق الثاني ومنع لزوم التسلسل بان ذلك الامر الاعتباري وهو ليس

مع ان السند انما يلايم منع بطلان التالي لا منع الملازمة الان يقال ان
مراده منع لزوم التسلسل المحال في يرجع الى منع بطلان التالي قال صاحب النفايس
ورد هذا الجواب بانه يتوقف على حضور الوقت يعني انه ننقل الكلام اليه
ويلزم المحذور اقول يمكن تقرير الاعتراض بالوقت بوجه اخر وهو انه
كيف يحتاج المعلول الى حدوث امر اخر فيلزم خلاف المفروض و يمكن الجواب
عنه بانه لا يطلق على الوقت الحادث لان الحادث في عرفهم من اقسام
الموجود الخارجي والوقت ليس بموجود خارجي او بان الوقت ليس من اجزاء
العلة التامة فان الاين والمتى عندهم لوازم وجود الجسم لا من اجزاء علته
التامة لكن يا بى عنه ما اشتهر عنهم ان معنى حدوث الشيء زمانيا انه محتاج
الى الزمان اقول يرد عليه اعتراض قوي بالمادة والصورة الا ان يقال
انه قال من غير حدوث امر وهما ليسا يغاير المعلول بل عينه او يقال انهما
ليسا ماخوذين من جانب العلة بل من جانب المعلول كما قال بعض المحققين
والغرض من الامر الاخر الحادث هو ما يكون من اسباب علة وجوده اي من
اجزاء علته التامة لا مطلق اي حادث الاخر يدل عليه واما ان يكون بسبب امر
اخر يعني قوله من غير حدوث امر اخر اي امر اخر من اجزاء علة وجود
المعلول انتهى ولا يرد عليه انه هذا من جانب الفلاسفة وهو القدم
او المحذور وهو خلاف المفروض او التسلسل اقول ان كان هذا التعلق
الازلي جزء اخيرا من علته التامة فعاد الى الشق الاول لانه لزم ان يكون
جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل فلزم وجوده في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فيثبت المطلوب وان لم يكن جزء اخيرا من علته التامة فيلزم خلاف المفروض
اي خلاف مفروض المستدل في الشق الاول من الشق الثالث فان المفروض
هناك انه لا يحتاج الى امر اخر فلما لم يكن متمما اي جزء اخيرا احتاج الى شيء
اخر فكان حدوثه بسبب حدوث امر اخر فعاد الى الثالث من الشق الثاني

وحاصله ان مستدلكم غير منحصر لما فيه من اثبات المطلوب اي اثبات
مطلوب الفلاسفة

ولزوم

ولزوم محذور وهو التسلسل فلزم اما المطلوب او المحذور فلا يرد ما قيل خلاف
المفروض غير لازم تدبر وعلى هذا ايضا قوله وانت خبير و لما كان تعلق
القدرة مؤثرا على وفق الارادة غير دافع بحسب الظاهر للاشكال الذي اورده
لان له ان يقول ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة لكن قلنا انه يستلزم
المحذور او المطلوب فاللازم عليك ان تختار احد شقي الترديد وتدفع الجواب وتدفع
المحذور اللازم من ذلك الشق الذي اورد وعليه قوله فان قيل لا بد من
اختيار احد شقي الترديد الذي اورده يعني ان اللازم عليك اما
انه جزء اخير او تدفع محذوره او انه ليس جزء اخيرا او تدفع محذوره فلا
تدفع بجوابك ذلك الترديد بل الترديد باق قلنا ان اردتم انه يعني
نستغني عن التتميم وقوله فان قيل من جانب الفلاسفة يعني انه بعد
اما ان يستلزم المحذور او المطلوب وحاصل قوله قلنا لانا نعود انه لا يلزم
المطلوب ولا المحذور فانه قد تعلقت الارادة بوجوده فيما لا يزال يعني
انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال هذا وان كان غير ظاهر من كلامه ولذا
اورد عليه قوله فان قيل الخ لكنه مراده والا فلا معنى له وحاصل قوله
فان قيل اثبات للمطلوب او المحذور يعني انه لم يندفع بما ذكرت لا اثبات
المطلوب ولا المحذور فانك ما اخترت احدا من شقي الترديد ذلك وحاصل قوله
قلنا ان اردتم ان اثبات المطلوب والمحذور لازم يعني ان المراد من قوله لانا نقول
انه ان اردتم انه متمم ... وان لم يفصل ذلك التفصيل فظاهر ان الوجه
الثاني انما يتم عند قوله قلنا ان لا يقال لا حاجة الى قوله ولا يلزم ازليته
بل يكفيه نفي الاحتياج الى امر اخر فان الجواب اختيار للشق الاول من الثاني
وليست الازلية محذورة في ذلك الشق بل محذوره هو ما لزم من احتياجه
الى امر اخر فكان التعرض له انما وقع تبرعا لانا نقول لا حاجة الى قوله قلنا
ان اردتم انه لانا نقول قد اخذ في الترديد احد الشقين اما اثبات المطلوب

او المحذور فيقال في جوابه نستفسر عن التتميم ان اردتم انه متمم لعلة وجوده
في الازل فنختار انه ليس كذلك اي نختار قوله اولا اي الشق الثاني ولا
يلزم ازليته وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك
ونمنع الملازمة لانه لا يلزم منه احتياجه الى امر آخر قوص ولا يلزم ازليته
لا يقال انه ناظر الى [illegible] اختيار الشق الاول لانه محذور الشق الاول ولا كلام
فيه لانا نقول قوص قلنا انه بالحقيقة جواب عن الايراد المنفي قوص ولا يرد
فانه ما لم يأت بقوص قلنا ان لم يندفع ذلك السؤال الآن قوص لانا نقول لبعض يندفع
بحسب اللفظ واما قلنا بحسب اللفظ لانه دافع له في الحقيقة لان معنى قوص وقد تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه انه متمم لعلة وجوده
فيما لا يزال يعني انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال وهو الوقت المعين قوص
قلنا تفصيل واظهر لما اراده بقوص لانا نقول لكن لما لم يكن قوص لانا نقول
ظاهر في اختيار الشق الثاني وبدل الذي اورده بقوص اما ان يكون متمماه ودفع
محذور ذلك الشق احتاج الى قوص قلنا انه وتم ههنا ظهر انه لو اقتصر على
هذا الجواب بان يقال ولا يرد انه لانا نقول ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الاز(ل)
لكان الجواب مطابقا للسؤال ودافعا له بحسب اللفظ ولا يحتاج الى قوص لانا
نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة حتى يرد عليه قوص فان قيل انه الا انه
اورد هذا التفصيل تشحيذا للاذهان والا فيتم الجواب بقوص قلنا انه بل
نقول لو حرر الوجه الثاني على هذا الطريق بان يقال بعد قوص من الاوقات
يعني ان الارادة متمم لعلة وجوده فيما لا يزال لا انه متمم له في الازل فلا يلزم
ازلية الممكن ولا احتياجه الى امر آخر فلا يرد عليه ان الازلية بطريق التوزيع
لكفى بل كان احسن واخصر بل يكون فيه ايماء من اول الامر الى اختيار الاول من
الثاني غير محذور وهو ان يكون سببا لامر آخر فان الوجه الثاني انما يتم عند
قوص قلنا انه فانه لما حرر الوجه الثاني بالطريق الذي ذكره لا يتم عندهما

لمادة

لمادة الاشكال [illegible] فانه يرد عليه ان التعلق الازلي ان يكون متمما
لعلة وجوده فاحتاج الى قوص لانا نقول فهو ايضا لا يحسم مادة الاشكال
فانه غير مطابق للسؤال لانه ليس اختيار الاحد شقي الترديد فلا يرد
عليه قوص فان قيل انه فان ورد [illegible] الجواب الحاسم وهو قوص قلنا
انه وهنا الجواب الحاسم بعينه معنى الوجه الثاني وبه يتم الوجه الثاني جوابا الا انه
لم يشعر به من اول الامر ولو شعر به من اول الامر على ما ذكرناه لكان احسن
واولى حيث يسقط مؤنة الاثبات من البين ولا ينتهي البحث الى ما ذكر
فانه مع الاسولة والاجوبة صعد خمس مراتب احديها الوجه الثاني ثم
السؤال الوارد المنفي بقوص ولا يرد انه تمنع الجواب عنه بقوص لانا نقول
الرابع السؤال بقوص فان قيل الخامس الجواب بقوص قلنا انه قوص لكن ان الفاعل
المختار صرف سندا لهذا المنع وهذا السند يفيد شيئا آخر وهو دفع سؤال اورده
بعضهم في هذا المقام من ان جميع الاوقات متساوية فلم يوجد في الازل لكنه
التعلق الازلي فاجاب بانه فاعل مختار فله ان يرجح لاحد المتساويين لانه تكفي
بالارادة وتم ههنا ظهر ان هذا الجواب تحقيقي فان الحكم لا يثبت الاختيار و
ظهر ايضا انه اراد بالارادة ما هو مصطلح المتكلمين من صحة الفعل والترك
لا ما هو مصطلح الحكماء من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولكن مقدم
الشرطية الاولى واجب التحقق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع التحقق قوص
لما تعلقت ارادة الفاعل المختار يعني ان مدار [illegible] الامر هو ارادة الفاعل
المختار فلو تعلقت الارادة بكونه قديما لم يتصور الا كونه قديما ولو
تعلقت بكونه حادثا لم يتصور الا كونه حادثا قوص سواء كان مقارنا
لوجوده اي وجود الفاعل فيكون قديما معه او متأخرا عنه اي عن وجود
الفاعل تأخرا زمانيا فيكون حادثا معه وقد يقال ان الازلي يفرع زمانا
هذا ايضا محل دقة واقول الظاهر انه توضيح للمنع السابع بمعنى انه باي كيفية كان

الارادة كيف تعلقت بوجوده فيما لا يزال لا بوجوده في الازل فمعنى قوله قد
يقال في توضيح ذلك المنع بان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان اي قد يقال م
يكون سابقا على الزمان والممكنات كلها زمانية فلا شيء منها في الازل فلا يصح
تعلق الارادة بوجوده في الازل لكن يحتمل ان يكون ترقيا من المنع الى الاستدلال
قيل هو طريق آخر في دفع المحذور وقيل ترق في سند المنع ويحتمل ان يكون
معارضة مع المدعى على ما جوزه الشريف حيث صرح بان قوله ان دليلكم وان
دل على مدعاكم وهو القدم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الازل فوق الزمان
اه وحاصله انه لا يجوز ازلية شيء من الممكنات وهو مناقض لمدعاكم وهذا
طريق واضح معقول لكن يأبى عنه انه لو كان كذلك لوجب ان يعد من الاجوبة
ويجعل وجها ثالثا والوجه الثالث رابعا الا ان يقال انه لما كان قريبا من
الوجه الثاني بحسب المعنى فانه ايضا بحسب تعلق الارادة اورده في ذيله ولم
يجعل وجها مستقلا نظيره انه جعله فيما سيأتي عن قريب القدح الذي اورده بعض
الفضلاء في مذهب الفلاسفة دليلا للوجه الرابع مع صلاحيته لان يجعل وجها
مستقلا بطريق المعارضة مع المدعى كما ان [illegible] الوجه الرابع معارضة
معه لقربه من الوجه الرابع كما ستطلع عليه بل نقول هذا اقرب الى الوجه الثاني
من قرب قدح بعض الفضلاء من الوجه الرابع وذلك ظاهر عند الاطلاع
على الوجه الرابع والقدح قوله والزمان من جملة الممكنات اه كانه جواب
سؤال مقدر تقرير السؤال انه لما خصص الممكنات كلها باوقاتها اي كل
من الممكنات بوقته الخاص على سبيل تقابل الجمع بالجمع كقولهم ركب القوم دوابهم
ولبسوا ثيابهم لزم منه ان يكون للزمان زمان هذا خلف وحاصل الجواب
ان الارادة تعلقت بوجوده المشتمل لا في وقت من الاوقات فلا يلزم ان
يكون للزمان زمان وكذا انه اراد بوجود الزمان وجوده الخارجي على مذهب
الفلاسفة كما يرد وما قاله بعضهم من ان للخصم ان يقول ان مدعاكم لا يضرنا فانه

انما

انما يخدش الدليل بالنظر الى سوى الزمان واما بالنظر اليه فلا بل يوجب القدم
فيه وثبوت القدم في فرد كاف لنا لانه لا قائل بالفصل فدفعه بقوله
والزمان من جملة الممكنات اه اقول لا يخفى ما فيه فان قدم الزمان ليس
مدعاكم فان مدعاكم هو المحرر سابقا وليس غرضه في هذا المقام
اثبات الحدوث بل المنع على دليلهم على ان قوله لا قائل بالفصل ليس من
وظائف العقليات بل من وظيفة اهل العربية فلا اعتداد به ولقائل ان
يقول ان ذلك كاف اذ يلزم من قدم الزمان قدم الحركة لانه مقدارها
ومن قدم الحركة قدم المتحرك كيف وهذا احد من ادلتهم على اثبات
قدم العالم على ما اورده من قبلهم صاحب التهافت اقول ودليلكم ايضا مقدوح
بمثل ما ذكرنا فانه لا يلزم من قدم الزمان الا قدم حركة الفلك الاعظم
لانه مقدار حركته ومن البين ان قدم ذلك الفلك لا سائر الافلاك و
حركاتها لا يثبت مدعاكم وهذا الاعتراض عليهم لم اظفر به في كلام احد بالتصريح
بل من سوانح الوقت قوله ثم انه جواب سؤال مقدر على ما ذكرنا وحررناك
فافهم فانه دقيق قوله لما لا يوصف بكونه في المكان ههنا مقدمة مطوية
وهي قولنا والممكنات كلها زمانية وح يصح تفريع قوله فلا شيء غيره في الازل
والآن يحتمل التفسير ح لا يحتاج الى ضم مقدمة مطوية فافهم قوله فلا شيء
غيره في الازل قيل ينتقض الكلية باعدام الحوادث فانها ليست ازلية اقول
المراد بالشيء ما هو مصطلح الاشاعرة وكذا بالغير ما هو مصطلح الاشعري فلا
نقض فان الشيء عندهم هو الموجود الخارجي فاندفع النقض بالاعدام و
الصفات وان كانت موجودة خارجية الا انها ليست غيرا عندهم فلا نقض
بها ايضا قوله وليس تقدمه تعالى ما عليه بالزمان اه جواب دخل مقدر
تقريره ان الله تعالى لما كان في الازل ولا شيء غيره في الازل كان متقدما
على الاشياء كلها حتى الزمان وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني

فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وليس هذا الاعتراض مخصصا بتقدم البارى
على الزمان فقط بل تقدمه على الاشيا كلها حتى الزمان فاجاب بقوله ليس الله
تعالى متقدما على الزمان اه فهو منع المقدمة المذكورة في تقرير السؤال منه قوله
وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فههنا تقرير سؤالان احدهما ان يكون
الشئ ظرفا لنفسه والثاني ان يكون قبل نفسه فاشار الى دفع الاول بقوله
والزمان من جملة الممكنات اه على ما قررناه واشار الى دفع الثاني
بقوله وليس الله تعالى متقدما اه قوله فان قيل منشأ هذا الاعتراض قوله
على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية وقوله قد تعلقت به الارادة اه حاصله
اثبات المقدمة الممنوعة بان منعكم لا يضر لانكم قد اعترفتم فيه بشيء يستلزم المحذور
او المطلوب وصاحب التهافت قد اجاب عن هذا الاعتراض بخمسة اجوبة ثلثة
منها للملازمة احدها هو الذي ذكرناه الشارح بقوله فقد اجيب عنه بان التعلق امر
عدمي اه وحاصله اختيار الشق الاول ومنع الملازمة وثانيها ان التسلسل انما
يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا
اوجد شيئا بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشئ فهو يحتاج الى ارادته جحد
واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثر الذلك الفاعل لكن لا لذاته
بل لذلك الشئ فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل يكفى الارادة ارادته للمراد
قصدا وارادة لنفسه بتبعية المراد وحاصله ايضا اختيار الشق الاول ومنع
الملازمة وثالثها انه يجوز ان يكون المخصص لتعلق الارادة هذا الوقت هو
العلم الازلي بانتفاع العالم في ذلك الوقت وهو ايضا اختيار للشق الاول
ومنع للملازمة واثنان منها تسليم للملازمة ومنع لبطلان التالي احدهما ان
التعلقات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج قال صاحب التهافت ورد
هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في
الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار

بل

بل يتوقف وجود العالم عليها وثانيها ان التعلقات امور متعاقبة
وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلم ان يلتزم من في مقام
المنع صحة فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وهذان الجوابان باختيار الشق
الاول وتسليم الملازمة وبطلان اللازم والتسلسل ذكر اثنين من هذه الخمسة
صريحا واشار الى الخامس بقوله ودخ يكون الى اخر ما تقول به الفلاسفة
فان الغرض من قوله واما التسلسل في التعلقات اظهار ان هذا التسلسل
غير ممتنع لا لما ذكرتم من انه في الامور الاعتبارية فانه مردود بما ذكره
صاحب التهافت من ان تعلق الارادة وان كانت امورا اعتبارية
بل لان التعلقات امور متعاقبة يكون السابق منها شرطا
للاحق وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم هذا هو الذي
عول عليه الشارح فانه رد الاول بقوله وانت تعلم والثاني ايضا مردود
بما ذكره صاحب التهافت ويمكن ان يجاب باختيار الثاني ومنع لزوم قدم
الممكن لجواز ان يكون التعلق الازلي بوجوده فيما لا يزال لكنه لم يذكر اكتفاء
بما مر واحالة الى فهم المتعلم قوله بل المعلول اه قبل الاول ربما يبطل المعلول
وفيه ان اعتبار السلسلة ووجودها انما هو للتوجه الى حال الممكن بعدم العلم
بكيفية وجوده فالابتداء في سلسلة الحوادث انما يعتبر منه فيكون هو
اولى في ذلك السلسلة وما يتوقف عليه اولا موليا له وهكذا على انه
لا يبعد ان يكون الاولى هنا بمجرد الوجوب من غير اعتبار تقدم وتبعية فيه
قوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق اه يعني ان العمدة في ابطال
التسلسل من البراهين وان كان برهان التطبيق لانه يجري في الامور المجتمعة
والمتعاقبة على ما يشير اليه الشارح لكنه مع قطع النظر عن جريان برهان
فيها هنا المادة تابطة بالبرهان السلمي ويلزم منه ان يكون غير المتناهي من طرف
متناهيا من الطرفين فقد اخلف قوله ولا المريد فيه لان السائل لم يجعل

الطرف المريد بل نفس الارادة فلا حاجة الى ايراده فكانه ذكره لسد الطريق
الخصم كيلا يثبت الخصم به بعد ابطال نفس الارادة ويقول بيان الطرف
ليس الارادة لكن يجوز ان يكون المريد قوله بمعنى ان لا يوجد شئ من الحوادث
اليومية بان يقال الحوادث اليومية من جملة الممكنات فعلتها التامة ان
كانت موجودة في الازل لزم قدمها والا فالتسلسل بط فتعين العدم فلم
يوجد شئ من الحوادث فاندفع عنه ما قيل ان قول الشارح ليس على ما ينبغي
بل ينبغي ان يقول ليقتضي ان يكون الحوادث اليومية قديمة لانه موجب الكون
قوله مبدأ الحوادث فيه انهم ما قالوا ان الحركة مبدأ الحوادث بل قالوا
واسطة على ما مر آنفا بل المبدأ هو العقل الفعال بناء على مشهورهم والله
على خصمهم فكانه يالمبدأ الواسطة وكذا قوله فكيف صدر منه مستمر لا يخ
عن مسامحة وكانه اراد به بواسطة مستمر لا وجه لهذا التردید بعد ما مر نحوا بجزانه لا
بان الحوادث مستندة الى التجدد وكانه توسيع للدائرة قوله دون بعض قيل
لانه ترجيح بلا مرجح وايضا الحركة من حيث الاستمرار قديمة فلا يكون مبدأ
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وفيه بحث لان الحركة ليست
علة تامة بل واسطة ومدار الرد انما هو بالنظر الى تعليلهم بناء على ان الحوادث
المتسلسلة انما هي بواسطة حركة الفلك فلا يتم الرد عليهم وتحصيل رد الامام
انه لا يجوز ان يكون الحركة واسطة في صدور الحوادث فقيل يمكن ان يكون
سبب تجدده هي النفس الفلكية القديمة فالتسلسل آخر فيه بحث فانها
ان كانت علة تامة لزم قدم الحركة فلا تجدد وهو خلاف المفروض
وان لم يكن فلزم من حادث آخر فيلزم التسلسل قوله واعترض عليه
يمكن ان يحمل كلام الامام على التحقيق لا الالتزام وهذا التسلسل بط عند المتكلمين
فلا يرد عليه الاعتراض المذكور لكن قوله فيما سبق رد الجواب المذكور
يأبى عنه ويمكن ان يكون معناه رد الجواب المذكور على التحقيق لكن لو

لكان

يخلو عن مسامحة

100

كان كذلك يندفع البحث لانا نقول منع اولا الامر كلاما على التحقيق وحاصل
الاعتراض ان التسلسل الذي يلزم في سبب التجدد مثل التسلسل الذي
في مادة النقض وهي الحوادث اليومية فيجاب عنه بالجواب المذكور
قوله قلت التجدد الخ نصرة للامام واثبات للمقدمة المهمة في تحصيله
اثبات بطلان اللازم الذي هو التسلسل في الامور الموجودة لا المتعاقبة
كما زعمه المانع قوله فاذا عدم جزء من الحركة الخ انما اعتبرت في اثبات
المطلوب علية العدم السابق دون الحادث اللاحق لان ذلك العدم هو الجزء
الاول من مفهوم التجدد صحيح الى علته قبل وجود الاجزاء وعند اثبات
علته يحصل المط فلا يحتاج الى اجراء الدليل في علة الحدوث ايضا ولعدم
جريان الدليل في علة الحدوث لان لقائل ان يقول يجوز ان يكون علة الحدوث
الجزء السابق عليه المعدوم بان يكون ذلك جزءا اخيرا لحصول استقلال الفاعل
فعند انعدامه يحدث الشئ من غير احتياج شئ خارج عن الحركات بخلاف العدم
فان علته لا بد وان يكون خارجة عن السلسلة لانه لا يجوز ان يكون
ذلك الجزء بنفسه ولا وجوده علة له فان الاول يستلزم ان يكون ذلك
الجزء ممتنعا والثاني ان يجتمع الوجود والعدم ولا يخفى بطلانهما لا يقال
فليكن وجود العلة السابقة معدا للعدم اللاحق فيوجد من غير اجتماع
معه كما هو حال المعد لانا نقول المعد علة لوجوده وعدمه لا لوجوده فقط
فوجود الموجود لا يكون علة لعدمه لهذا ولكان بعد كل المعدان يراد
بانعدام الجزء في قوله فاذا انعدم جزء التجدد يعني اذا حصل تجدد فلا بد له
من علة الخ ويؤيده قول الامام في سبب تجدد ما في نفسها قوله اما امر موجود
او لعدم كل جزء وكذا قوله او عدم امر قوله او بعضها موجود او ذلك
اما بان يكون علة عدم كل جزء مركبة منهما او بان يكون علة عدم بعض
الاجزاء مركبة منهما وعلة عدم البواقي اما امر موجود فقط او عدم امر

كذلك او بعض الكل تلك البواقي وهكذا او بان يكون بعكس ذلك وكل من الاحتمالات
المذكورة سوى الاول اما على التجويز الاتي عن قريب او على احد الاخير اربعة
يعلم حالها بالقياس على الاتيين فتخيل وتفطن او بان يكون علة عدم بعض امر
موجودا فقط وعدم البواقي علة عدم امر فقط وعلى كلا التقديرين اما ان يكون علة
عدم اجزاء محصورة امرا موجودا وعلة البواقي باسرها عدم امر موجود او
بالعكس وبان يكون علة واحد من الاجزاء امرا موجودا وعلة الجزء السابق
عليه عدم امر والسابق عليه ايضا امرا موجودا وهكذا الى ما لا نهاية له كما
حمل قول المحقق وبعضهم على هذا المعنى لانا لو حملنا على ان المراد ان علة عدم
كل جزء امر موجود وبعضها عدم امر موجود كما هو المتبادر مع لزوم وظيفة
التجدد وحده لكان الترديد في قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون الحاصل القسمين
او كلاهما غير متناه غير مستقيم لان الشق الثالث متعين ح في هذا المعنى وان كان
الظاهر علة اجزاء محصورة مركبا من المذكورة او من احدهما فقط او علة
اجزاء محصورة مركبة منهما او علة محصورات اخر احدهما فقط وعلة
البواقي باسرها الامر الاخر موجودا او عدم امر موجود وعلى الاول
تنقل الكلام الى علة ذلك الامر ~~الموجود~~ وعلة ذلك الامر هو التجدد
السابق على التجدد الذي يحصل بعده وذلك لان الامر حادث من الحوادث
والا فيبقى العدم الذي هو معلوله قديما والا لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة لانا نفرض ان ذلك الامر هو الجزء الاخير من العلة التامة المستعقب
للمعلول عنه بغير تراخ فلا بد ان يستند الى تجدد الحركة المقارنة له فننقل
الكلام ~~الى~~ الى هذا التجدد فنقول لا بد له من علة وتلك العلة اما على نحو ما
ذكرنا ثم ننقل الكلام الى علة ذلك الامر الذي هو علة لهذا التجدد وهي ايضا
تجدد اخر بعين المذكور فنقول لا بد من علة اه كما ذكر وهكذا الى ما لا نهاية له
فثبت موجودات مترتبة مجتمعة في ان عدم جزء من الحركة اللاحقة وقس

عليه

عليه ما اذا كانت العلة عدم امر آخر فانه ايضا حادث ويحتاج الى الحركة قوله
يكون ذلك العدم علة جزء اه كان هذا افادة وبيان لما هو الواقع لا ان المراد
انه لو لم يكن عدم جزء العلة لم يستلزم التسلسل الباطل فان وجودات تلك الاعدام
يجتمع ان الوجود السابق وان لم يكن اجزاء العلل مع كونها مترتبة غاية
ما في الباب ان لا يكون الترتب ذاتيا وذلك لا يمنع جريان التطبيق كما
صرح به المحقق في الامور الموجودة اه اما سلسلة وذلك اذا كان
احد القسمين فقط غير متناه او سلسلتين اذا كان القسمان غير متناهيين
اما في حال وجود السابق ان لا يخفى انه لو جعل منع المنفصلة
مانعة الخلو لاستغنى عن قوله وقس عليه حال الشق الثالث لكن جعلها المحقق
مانعة وافرد حال الشق الثالث بالذكر تسهيلا وتوضيحا او عدم
امر يستلزم اه لا يخفى انه داخل في القسم الاول الذي هو كون العلة امرا موجودا
لا في القسم الثاني الذي هو كون العلة عدم امر كما توهم فان اجتماع الموجودات
على هذا التقدير في آن العدم اللاحق كما لو كانت العلة امرا موجودا بلا
واسطة لا في آن الوجود السابق كما هو كذلك على تقدير القسم الثاني
ولا يتوهم دفع لما توهم بعضهم من ان هذا الدليل يجري في لا تناهي طرف وجود
لا في لا تناهي الطرفين فلا يغنينا اذ غرضنا من هذا الدليل ابطال التسلسل في الامور
المتعاقبة وهي الحوادث اليومية التي هي مادة النقض حتى لا يفيد جوابهم
ويكون النقض باقيا على دليلهم وبهذا الاعتبار جعله وجها من الايراد على
دليلهم فلا يظهر الخلف وهو زيادة عدد احد المتضايفين على
الآخر كالمعلول الاخير قيل على هذا التقدير لا يتصور المعلول الاخير اقول
كانه اراد المعلول الاخير على جريان البرهان مثلا لو اجرينا البرهان في هذا
اليوم في هذه الساعة او في هذا الآن فلا شك ان هناك وجود معلول
اخير في آخر المعلولات السابقة فهو معلول اخير بالنسبة اليها فنجعله مبدأ

للسلسلة ويتصاعد في جانب العلل لان مراده بالمعلول الاخير هو الذي
ينتهي به السلسلة ولا يوجد بعده واحد اصلا كما توهم القائل ولا شبهة
ان المعلول الاخير بالمعنى الاول يتصور على هذا التقدير الغير التي لكن الاول لا على
مراد لا الثاني فاراد به المعنى الثاني لكن الكاف للتشبيه لا التمثيل يعني
نأخذ واحدا معينا من احاد السلسلة كما نأخذ المعلول في سلسلة يكون
لا تناهيها في جانب العلل فقط بمنزلة المعلول الاخير يجب اي كجبب مقتضى
البرهان حتى يتخالف المسبوقية اي حتى لا يزيد عدد احد المتضايفين على
عدد الآخر توضيحه انا اذا اخذنا سلسلة من معلول معين وتصاعدنا في
العلل وقطعنا النظر عما تحته وذلك المعلول فلا بد ان يكون العليات الواقعة
في هذا القطعة متكافية ضرورة ان العليات التي هي تضايف المعلولات
الواقعة في تلك القطعة لا يمكن فيها تحققها من المعلولات وهو ظاهر اذا اخذ السلسلة
من معلول معين او مبهم مع انه يلزم على هذا ان يكون عدد احد المتضايفين متطابقة
فيما فوق المبدأ والا يلزم زيادة عدد احد المتضايفين على الآخر وهو محال
مطلقا ولو على بعض الاعتبارات صرح به الشيخ المحقق في بعض تصانيفه فاندفع
ما قيل ان هذا متصور على عوسر عوم تناهي السلسلة من الطرفين لان كل واحد
من الاحاد على التقدير المذكور علة لما بعده معلول لما قبله في نفس الامر وعدم
اعتبار كلا ينافي ذلك ولبعضها مسبوقية قيل قد عرفت ما
فيه اقول قد عرفت توجيه ذلك في المبدأ اراد بالمبدأ في كلام المعترض
مبدأ السلسلة والاول معلول والثاني علة فان كان تجويزهم ايراد
ان نقضنا دليلهم نقض اجمالي بالامور المتعاقبة والنقض الاجمالي دعوى
ان النقض الاجمالي مدعى على ما قرر في فن الاداب دليله يشتمل على مقدمتين جريانهما
جريان الدليل وثانيهما تخلف المدعى والجواب عنه اما ان يكون بمنع المقدمة الاولى
او الثانية وقوله فان كان تجويزهم اشارة الى منع مقدمة الاولى و

قوله

قوله وان كان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة اشارة الى منع مقدمة الثانية
وقوله ليس المدعى الخ اي منه برهان التطبيق وكذا غيره من البراهين ليس الا ابطال
التسلسل عند الحكماء والمتكلمين وهذا التسلسل ونحوه انما هو توشيح للدلائل وتنشيطها
حتى لا يلزم نقض شيء والا فقد جزم المحقق الشيخ المحقق في رسالة القديمة المعمولة
لاثبات الواجب قدس سره بمنع المقدمة الثانية حيث قال والامور
المتعاقبة لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن مفصلا انتهى الا انه يرد عليه ان لها وجودا في المبادي
العالية كما لا يخفى على من تتبع الحكمة وحاصل الكلام ان المدعى غير متخلف
لان المدعى هو ابطال السلسلة الغير المتناهية الموجودة وهذه ليست
بموجودة فيرد عليه ان السلسلة موجودة بنحو من الوجود الزماني التعاقبي
وهو ايضا من اقسام الوجود اذ الوجود اربعة اقسام والغرض من تفصيل اقسام
الوجود وهو القسم الثالث والبواقي انما ذكر بالتبع يدل عليه قوله فيما بعد
بطريق التنويع فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي
او فتخلف المدعى قال الامام الرازي في المطالب العالية استقر رأيي بعد تفكر
من اربعين سنة على ان الوجود التعاقبي كاف في جريان البرهان ويمكن
ان يقول ان المدعى يتخلف اذ ليس المدعى امتناع السلسلة الموجودة فقط
بل امتناع السلسلة الموجودة المجتمعة فالمدعى غير متخلف وما ذكره قوله فيه وعليه
لا ورود له وما ذكره من تفصيل اقسام الوجود اربعة لا وجه له اذ لا يتكرر الا
الوجود التعاقبي كيف وهم قسموا الوجود الى ما هو قار الذات والى ما هو غير قار الذات
ومجرد الوجود ليس كافيا في تخلف المدعى بل لا بد من الاجتماع ايضا حتى تخلف
المدعى ومن البين انه لا اجتماع ههنا او مساواة الخ للكلام فيه
اشارة الى انه يكفي لجريان البرهان وجود سلسلة غير متناهية ولا يلزم
وجود سلسلتين كما توهم بعض الفضلاء بمعنى عروضه في نفس الامر

اه اشارة الى انه ليس الكلام في العدد اذ لا تناهيه فليس محل الابل في معروضه سواء كان احاده اه اى احاد ذلك المعروض مجتمعة كالنفوس او غير مجتمعة كالحركات ثم من خال العل وجه التامل هو ان الاعداد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يجرى برهان التطبيق فيها لم يتفطن لمعنى الكلام وذلك من سقيم الافهام ليس له حظ تام فلعل وجه التامل هو ما سلفناه منا من قولنا ولقائل ان يقول المراد من النظر ان الكلام السابق انما يتم بقوله ثم لا يخفى اذ هو كالفذلكة للسابق سلسلة ممتنعة لا يخفى انه يكفي سلسلة واحدة لذلك ولذا اقتصر المحقق عليه فلا وجه لما قيل بعض الفضلاء من فضلاء زماننا من انه لا بد من سلسلتين بل انما كان الزمان في الاوساط لا يخفى عليك انه يمكن ان يعرض بازاء كل واحد واحد فقط ويسوق الدليل والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ما لا يلزم منه المحال فلا يتصور الزيادة في الاوساط ولا حاجة الى جعل الكلام مترتبة على ما يدل عليه قوله ولما نهناه بل يدفع بذلك وههنا كلام آخر تندفع اه ربما يقال لا يندفع به الدفع المذكور فان الدفع على تقدير عدم الترتب فلو كان بينهما ترتب فيعم الوقت اقول خلاصة الدليل الدفع المذكور انه لو لم يكن بين الاحاد ترتب يجوز ان يقع الزيادة في الاوسط فلا يظهر الخلف المذكور فلا تناهي النفوس ليس بشرط الذي هو مطلق الكلام من اشتراط ذلك الشرط وخلاصة هذا الكلام انه وان لم يكن بين الاحاد ترتب لكن بين المجموعات ترتب فلا يجوز الزيادة في الاوساط فلا تناهي النفوس بشرط فكيف لا يندفع والدفع اظهر من ان يخفى على ان ما مر من عدم الترتب انما هو بين الاحاد وما ذكر من الترتب في هذا المقام انما هو بين المجموعات وهو ايضا قابل لعدم الترتب بين الاحاد مطلقا اى سواء كانت مترتبة الاحاد ولا فانه يستلزم الترتب حاصله ان احاد الجملتين وان لم يكن بينهما ترتب بحسب ذاتها لكن باعتبار عروض وصف المجموعية لها تصير مترتبة عليه

اى على المجموع لكنه مجموع ثالث فهو استخدام والمجموع الذي ينتهي اليه اه دفع لما يقال ان اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتملة على الاحاد الغير المتناهية وحاصل الدفع انه يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد الغير المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يبقى مجموع اقل من ذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهية الا بعدة متناهية هو عدة المجموعات فليتامل في هذا المقام وان شئت قلت هذا طريق آخر اه وحاصله انه وان لم يكن بين الاحاد ترتب بحسب ذاتها لكنه قد يعرض لها عوارض مترتبة متعاقبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الوحدة والاثنينية لا بد من تحقق اى لا شبهة في ان العدد يعرض الامور الغير المتناهية فتصير مترتبة بحسب عروض العدد فيجري برهان التطبيق فيها وربما يقال الاول من جانب المعلولات وهذا من جانب العلل وهذا النسخ كما ترى فان قلت اه حاصله انه انما يتوقف المجموع كالعشرة مثلا على المجموع بلا واحد كالتسعة لو كان العدد مركبا من الاعداد اه فيظهر ان هذا متعلق بالتوجيه الاول وانما فصل بينه وبين الاول بالثاني وهو قوله وان شئت اه لان السؤال مع الجواب طويل الذيل فلو اورد عقيب التوجيه الاول لفصل بين التوجيهين ولا تدري بايهما يتعلق قلت لا انتشار لظهور انه لا يتعلق بالثاني فانه على تقدير ترتب العدد من الاعداد التي تحته وعلى تقدير عدم تركبه منها بل من الاحاد ولا بد من تحقق الواحد والاثنين ولا يتعلق له تركب العدد من الاعداد كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال في قوله انما يلزم لفظ اللب اشارة الى انه متعلق بالوجه الاول فانه ذكر فيه لفظة يستلزم ومنهم من قال انما يلزم ما ذكرت من ضرورة غير المترتبة وكانه

فهم ان نقضه فان قلت متعلق بالوجهين ولنزاع الطلوع وليس كذلك
فاما ان يقال بتركيبه منها جميعا فيلزم ان تكون للاجزاء متخالفة بالماهية و
ايضا يلزم ان يكون كل مرتبة زائدا على نفسه مثلا ان لا يكون العشرة خمسين و
انما لم يصرح بهذا الفساد لانه لا خطا انه مركب منها جميعا على سبيل البدل او الاجتماع
انه ان كان تركيبها من الجميع على سبيل الاجتماع يلزم ان لا يكون كل مرتبة تلك
المرتبة وذلك بديهي البطلان وان كان من تركيبها على سبيل البدل يلزم تعدد
الماهية فانه يكون ماهية من اربعة وستة ومن ثلثة وسبعة ومن اثنين
وثمانية وتعدد ماهية شيء واحد محال ولو كان على سبيل الاجتماع فلا يلزم
تعدد الماهية بل تركبها من اجزاء متخالفة بالماهية ولا محذور فيه بل ذلك
واقع كما في تركب المواليد من العناصر الاربعة مع ان كل عنصر مخالف بالماهية
لعنصر آخر ضرورة اشتمال كل منها على صورة نوعية مغايرة لصورة الاخرى ل
وانما لم يتعرض لما هو على سبيل الاجتماع لانه بديهي البطلان يعرفه كل احد العوام
والصبيان بخلاف الثاني فانه نظري يحتاج الى ان يستدل على بطلانه بلزوم تعدد
الماهية الخ   قلت اختيار الشق الاول يعني نختار انه مركب من جميعها
ولا يلزم تعدد الماهية فان الاجزاء ليست متخالفة بل محض الاحاد فالمركب
من المراتب كالمركب من الاحاد   والعجب ان تعجب منه لان الباعث على
نفي تركب العدد من الاعداد انما هو اشتمال المراتب على الصورة النوعية فالباعث
فيلزم المحذور المذكور وهو تعدد الماهية فنفي التركيب حقيقة لا يلزم ذلك
فيما نفى الصورة النوعية فلا باعث على نفي تركب العدد من الاعداد التي
تحته فكانه قال قولا لم يعرف المنشأ والباعث عليه والمانع منه فان قيل
ان تعجب منه قيل لا وجه للتعجب لانه نفي التركيب لتكرار اجزاء الماهية يعني انه وان
لم يلزم المحذور المذكور من تعدد الماهية لكن يلزم محذور آخر من تكرار اجزاء
الماهية فلذا نفاه فلا وجه للتعجب وهو كلام مستقيم فانه لما نفى الصورة النوعية

و

وكان العدد المحض الاحاد فلا يلزم التكرار في اجزاء الماهية كما لا يلزم التعدد وعلم
ان نقضه فان قلت اثبات للمقدمة الممنوعة او معارضة ونقضه قلت منع فلا وجه
لما قيل انه غير موجه بحسب آداب المناظرة مع ان النسخ التي كانت سقيمة اذ هو يقول تبتغي
المناقشة اللفظية في نقضه مع انه لا اثر لذلك القول في الكتاب   ومن البين
اي من المعلوم ولو بعد النظر فلا يتجه ما قيل دعوى البداهة فيما خالفه كثير من المحققين
غير مقبول لانه ما ادعى البداهة وهو ظ   ثم عدم تركبه هذا الكلام على تقدير تسليم
وارخاء العنان يعني سلمنا ان العدد مركب من الاعداد التي تحته والامر كما ذكره
ارسطاطاليس لكنه لا يضرنا لان الكلام ليس في العدد بل في معروض العدد وهو النفوس
في هذا المقام اذ غرض الحكماء من تقسيم الكلام هذا الشرط هو لاتناهي النفوس وغرضنا
اثبات تناهيها ولا شبهة انها معروض العدد ولا شبهة في ان الاقل من المعروض
جزء من الاكثر وان لم يكن في العارض كذلك سواء كان العدد مركبا من الموجودات
او من الاعداد ولا يختلف غرضنا اذ ليس الكلام فيه بل في المعروض اي معروض
الهيئة الاجتماعية انما اعتبرنا المعروض في المعروض مع العارض لان العارض هو
الهيئة امر معدوم فلو اعتبر فيه كان المركب ايضا معدوما ضرورة ان المركب من
الموجود والمعدوم معدوم والكلام انما هو في الموجودات   وعلى ان العالم قابل
للفناء والوجه الذي سيذكره الشارح في نقضه وعلى ان للعالم صانعا لا يجري برهان اللزوم
بتوسط شيء في هذا المقام فالاولى ان يقول على انه فلا بد من نكتة مثل النفع او الاهتمام
بشانه كما لا يخفى على العارف بعلم المعاني لم يقل فان كما قال حادث لان وقوع الفناء
مختلف فيه كما صرح بانه فاختار القابلية التي هي اعم من ان يجامع الفعل او لا
ولما كان دعوى الحكماء ازلية العالم وابديته فيه وعليهم بانه خلاف وقوعه
حادث فتبطل الازلية ولكن يجوز ان يكون ابديا فقال قابل فبطلت الابدية ايضا وقال
قال اختلفوا في وقوعه والظاهر انه لا خلاف في وقوعه بل مراد المصنف بالقبول القبول
اهل م بالفعل فان الملية اتفقوا على وقوعه مع انه لا يظهر له وجه لنقضه فقال بعضهم

وعن الباقي انتهى قوله وذهبت الكرامية لا يصلح اختيار الذي كلنا اذ هم يقولون لا يتعين
الفناء والمختلفون في الوقوع من المتفقين على قبول الفناء ولعل مراد الشارح من قول اختلفوا
في وقوعه في كيفية وقوعه بعد الاختلاف في اصل الوقوع ومراد المصنف من القول
بالقبول بالفعل في كيفية فقال سيقع في المستقبل واحتج قوله وقال الامام ان
يعني قال بعضهم الكيف يبطل بطريق الاستقبال وقال الامام وانه على سبيل الاستمرار
دائما لكن يأبى عن هذا التفسير للفناء بالعدم الطارئ على الوجود فان الممكنات
على مذهب الامام معدومة صرفة لا تتصف بالوجود الا مجازا فلا عدم طاريا
على الوجود هناك لا يذهب عليك ان ما ذكره الامام اي حجة الاسلام ولا وجه
له لا يرد ههنا سواء جعل اختيا لقوله قال بعضهم اولا اذ تفسير للفناء
يأبى عنه مطلقا سواء كان اختيارا اولا على ان معنى قولهم قابل للفناء اي بحسب
الوجود الحقيقي لا بحسب الوجود المجازي فلعل ذكره في هذا المقام لم يخطر اذ في
الكلام الا ان يجعل ان جميع السلف شاملا للصوفية فيكون معنى حادث مجاز و
معنى فان لم يتصف بالوجود اصلا لكن تفسير للفناء لا يلايمه ولا قول بان اخذه
منه وذلك بعيد جدا انتهى ويلزم منهم فناء الجنة قد حمل بعضهم هذا الكلام على الاعتراض
لكن يمكن الجواب عنه بالتخصيص والحق انه تحقيق للمقام فاندفع عنه خيالات
الاوهام قوله المراد فناء الجنة والنار ان فلا حاجة الى ان يقال بل فناء اهلها في الجور
والكرب والتنعيم وغيرها وعلى التقدير ان يكون مراد الشارح الاعتراض فلذلك
ان يخصص كل شيء بما عدا التي دلت النصوص على دوامها جمعا بين الادلة او
نقول مثل ما قال الشارح في الجواب عن ادريس انه دار الخلد بعد استقراره لا يقال
ان ادريس ايضا من جملة اهل الجنة الجنة فلا وجه لافراده لانا نقول ذلك من
مميز آخر وهو ان الجنة دار الخلد فلما لزم ذلك البعض فناء الجنة وليس في ذلك
طريق الاعتراض كما حققنا لك فلزمه فناء ادريس لا يرد قال الشارح بانك فلم تكن الجنة
دار الخلد فاجاب عنه بما ترى ويمكن الجواب ايضا بان معنى كون الجنة دار

الخلد

ومعنى يحتمل تخلف بعض الافراد الا كل فرد بعد

الخلد انها الدار التي يخلد فيها لا ان كل من يدخل فيها يخلد فيها دائما من غير
بعد فناء ادريس يخلد فيها بل بعد يوم البعث يخلد فيها لا ان مراده بالعالم
فان ان جميع ما سوى الله تعالى فان معناه يعني كما ان ما سوى الله تعالى حادثة في الازل
لا يكون معنى آخر فلا بد ان نفي العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى حتى يتحقق الحالة
الثانية قوله فيظهر معنى قوله واختلفوا فيه فان منهم من لم يقل بوقوع
فناء جميع ما سوى الله تعالى وان قال بفناء بعضه بل قال ببقاء الجنة والنار واهلها
ولا يطرأ عليهما عدم اصلا ولا يلزم من هذا المذهب فناء المذكورات فيظهر معنى
قوله ويلزم منهم فناء الجنة ان بطريق التحقيق قيل لا يخفى ان الآية لا تقتضي فناء
ادريس عم في الجنة بل تقتضي الفناء مطلقا وهو او راى الفناء قبل دخوله فيها
قلت ذلك معقول لو مات ادريس لكن الكتب المشحونة بان ادريس عم ما مات بعد
قوله وذهب الكرامية الى انا لما كان المتبادر انه داخل في حيز الاجماع و
المتبادر منه ان المجمعين على الحدوث وهم بعينه الذين جمعوا على قبول الفناء
مع ان الكرامية من الذين اجمعوا على حدوثه وان لم يجمعوا على قبول الفناء
مع ان الكرامية قال وذهب الكرامية ان ففيه تشنيع على المصنف ولا يذهب عليك
ان قوله وذهب عديل للمثبت وليس في حيز الاختلاف فهم قائلون بعدم
جواز الفناء فاندفع ما قيل انه يفهم من قول المصنف في المواقف ان الكرامية
لا يقولون بجواز الفناء ومن كلام الشارح في هذا المقام انهم يجوزون الفناء
فبينهما مخالفة والظاهر انه لا حظ ان هذا الكلام وقع في حيز الاختلاف و
لا يخفى فساد هذا الكلام على احد من ذوي الافهام قوله وعلى ان النظر في معرفة
الله ان قيل ان اراد على الكل فظاهر ان بعضهم مستغن عن النظر كصاحب القوة
القدسية والكشف والالهام وان اراد البعض فلا يعلم فعليك التعيين قلت
اراد الاوساط كما قال المنطقي ان المحتاج اليه هو الاوساط يعني ان النظر
ليس واجبا على صاحب القوة القدسية بل الواجب عليه هو المعرفة فلما

لم يمكن من المعرفة بدون النظر كفى ذلك ولا على البليد فانه لا يقدر على النظر قلت
هو واجب على كل مكلف فان البليد معذور فلا يعصي بعدم النظر بل الواجب عليه
هو التقليد المحض قوله والمراد بمعرفته اه قيل الاولى العلم لان المعرفة شاعت في
التصورات قلت قد جرى على اصطلاح الاشاعرة ان المعرفة والعلم عندهم بمعنى
واحد كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح العقائد قوله والتصديق بوجوده
الذي يطلب به اه وصفاته الكمالية الذي هو يطلب به المركبة او يطلب به البسيطة
ان اريد وجوده في نفسه والمراد بالصفات الثبوتية ليس الصفات الحقيقية الثمانية
بل ما عدا السلبية حتى يشمل الاضافية قوله والله يعيدها بعد الاعدام اي
يلزمهم ان يعيد الله تع الاعدام بعد العدم مع انه خلاف تحقيقهم اذ معنى
اعادة المعدوم انه يجمع اجزائه الاصلية الموجودة وهذا هو المراد باعادة المعدوم
سواء سماه اعادة المعدوم او لا فاندفع ما قيل واي ضرر انه يلزم ان يلزم المعدوم
اعادة وهو صحيح وفيه نظر لان بطلان اعادة المعدوم غير مسلم كيف وهو مذهب
كثير من المتكلمين قوله ولم اطلع على حكيم دليل اه فيه انه ينافي قوله وقد يستدل اه فانه
ايضا دليل معتمد عليه سواه لانا نقول هذا ايضا ليس بمعتمد عليه كما اشار به قوله
كلام خطابي بل شعري والقول بان قوله وقد يستدل اه ايضا في حيز النفي فمعناه لا ينافي معناه لم اطلع على دليل صح
لم اطلع على دليل سوى ما قال ارسطو استدل بما هو مما لا صحة له من حيث القاعدة
النحوية والوجه الوجيه في الجواب هو ان يقال لم اطلع منهم اي من انفسهم
دليل على مطلبهم هذا سوى ما قاله وقد يستدل منه قبلهم لا من انفسهم بل من
غيرهم على مطلبهم قوله وعدم حصوله اه اي على عدم الوقوع لا الامتناع اذ ربما
يقال يجوز ان يكون وجوب النظر من خواص النبي عم لان الامر خاص قلنا الوجوب
قد حصر في الخواص ولم يعد هذا منه على ان الله تع قال خذ من اموالهم صدقة
مع ان الزكوة ليس من خواص النبي عم وقال في صلوة الخوف مثل هذا مع انه
ليست من خواص النبي عم على ان الظاهر ان يكون من الخواص وهذا الظن كما

صح

صرح به في المواقف وقوله قل انظروا قيل ان الله تع امر الناس بل امر النبي
عم بان امرهم قلت هذا الكلام سخيف فان الله تع قد امر الناس على لسان نبيه
والمراد بالنظر الى اثار رحمة الله هو والى ما في السموات هو النظر لاجل الاستدلال
لا مطلق النظر من غير عبرة واستدلال فاندفع ما قيل انه يجوز ان ينظر الى اثار رحمة
الله ولا يستدل به لان المراد بالنظر هو النظر بانه من الاثار من صانع عليم قدير
مريد الى اخر الصفات قوله فانظر الى اثار رحمة الله تع هذا انما هو بالنظر الى
صفات الكمال والاية الثانية بالنظر الى صفات الجلال والكمال بل الذات ايضا
لا يقال لا امر في الاية التي اوعد النبي صلعم على ترك النظر فيها فلا وجه لما
قال الشارح بل الاحسن الموجه ما قال في المواقف بعد ذكر الايتين الاوليين
فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو المنظور
المتبادر منه وكما ترى ان في خلق السموات والارض اه قال عليه السلام
ويل لمن لاكها ولم يتفكر الى اخر الحديث فقد اوعد بترك الفكر فهو واجب
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب فتعلم وجوب الاية الثالثة بالوعيد كالاوليين
بالامر في الاوليين والوعيد في الثالثة فهل ما ذكره الشارح الا غلط او لا ترتيب
في دليله لانه قال الامر للوجوب لانه اوعد قبحه عليه انه لا تقريب كما
قررنا لانا نقول ان الشارح المحقق قد لاحظ فائدة جليلة وهي ان مضمون الايات
الثلثة واحد فالامر ولو كان في واحدة منها كانه امر في الثلثة والوعيد
ايضا في الثلثة لاتحاد المضمون وغرضه عن هذا التقرير ان يندفع منه ما اعترض
صاحب المواقف حيث قال وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال
الامر غير الوجوب قال الشارح لاحظ ان المضمون واحد والوعيد على الكل فالامر قد حصل
للوجوب فلهذه الفائدة الجليلة جمع الشارح بينهما ولم يتفطن بعض المحشين لهذه
الدقيقة فاورد ما اعترض صاحب المواقف بعينه في هذا المقام وانت تعلم
انه لم يتوجه اذ هو اقرب كلامه الوعيد بخلاف هذا المقام فانه جمع بينهما
الامر و

بيانه

فيمن يجوز ان يكون للتهديد فلا يتم الوجوب نظير ما شاع من اقوال الظاهر الوعيد
عليهم انه للتهديد والظن يكفينا اذ المسلك ظني على ما صرح به في المواقف
غايته ان يكون احتمال الوعيد التهديد وجها آخر لكونه ظنيا لما صاحب
الموقف عن احتمال الامر لغير الوجوب من الاستحباب وغيره وجوابا لكونه
ظنيا وما يكفيه من النكتة الجليلة ليس بشيء لانه مبني على ان يكون المسلك
قطعيا لكون الامر قطعيا بواسطة المقارنة للوعيد والوعيد يحتمل التهديد
فلا يكون المسلك قطعيا لعدم كون الوعيد نصا في الوجوب. قوله ولا وعيد
على تركه اه اي ولا وعيد عليه لو لم يكن محمولا على التهديد يعني مرهنا كشبهة
وهو انه يجوز ان ينظر الى آثار رحمة الله وما في السموات والارض و
يستدل بها على وجود الصانع وبعض صفاته من العلم والقدرة والارادة
فلا يتم التقريب لان المدعى الوجوب مع جميع الصفات الآن يقال المراد ما
بالنظر النظر الكامل والنظر الكامل هو ان يقول ان له صانع موجود متصف
بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص فيشمل الصفات الحقيقية السلبية
والاضافية قوله على معرفة الله مرهنا مقدمة وهي قولنا موقوفة
على النظر لانه الموقوف الوجوب لا المعرفة بلا نظر والواجب المطلق كالصلوة
والواجب المقيد كالحج والزكوة فمعرفة الواجب المطلق واجبة مقدمة
الواجب وحينئذ الوضوء مثلا ومقدمة الواجب المقيد ليست بواجبة
كالاستطاعة والنصاب قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة يعني بدليل
عقلي فلا يرد وملبوح ايضا على مذهب الاشاعرة فان ذلك الاثبات انما هو
بدليل نقلي وهذا بالعقلي قوله فان قلت اه حاصله وان دل دليلكم على
مدعاكم من وجوب النظر لكن عندنا ما ينافيه وهو ذهاب الائمة قوله ولعل الحق
الحقيقي يعني ان قولهم النظر واجب شرعا نظرا بوهم الكلية اي واجب
على كل واحد من المكلفين فمنع القوم بانه ليس كلية ممن كان مستغنيا بفطرته

وما كتبنا

١٧

بفطرته

عن النظر اه والظاهر انه تمشى والا فمن كان مستغنيا عن النظر في الكل وهو ما
ايضا كذلك وفيه قصور منه وجه آخر وهو ان النظر واجب على من هو قادر
عليه حتى يخرج البليد ايضا عن الكلية فلو تعرض له لكان اصوب وبهذا ايضا
يندفع ما في المواقف من انه يجوز ان يكون بالالهام فان صاحب الالهام مستغن
عن النظر بالالهام ويحتمل ان يكون قوله ولعل الحق اعتراضا على قوله
فانها ليست بديهية بلا ريبة يعني جزمت بانها ليست بديهية بالكلية
وليس كذلك بل الحق ويؤيد ذلك انه اقتصر على بعض الصفات واخر الى
هذا التوهم ولو كان مخصصا لناسب ان يأتي به في اول البحث ويحتمل ان
يكون تشنيعا على القوم بانهم اطلقوا القول بوجوب النظر وليس كذلك
بل لا بد من التقييد يعني ان النظر واجب بهذا الطريق فلا يرد عليه اعتراض
لانه لو كان كل واحد مستغنيا عن النظر في وجوب الوجود لم يكن واجب
وكذا غيره من الصفات ويحرم على الامام اه ولعمري ان الائمة زماننا هذا
عصاة بسبب الاخلال بهذا الواجب فبين ان اراد بالعوام عوام المسلمين
فلا وجه لقوله كالعوام اولا بالاقرار لانه حصل الاقرار فيما سيأتي من المكلف
لا المسلم وان اراد بالعوام المطلق فلا وجه للاقرار قلت هذا الاعتراض الكلام
مخبوط لانه ما جزم بان في حق المسلم ما عدا الاقرار متعين بل قال يحتمل الخلاف
المذكور ولو كان مطلق المكلف فيحتمل الاقرار ولو اراد لفظا الاحتمال
فهو ما جزم بالاقرار لا نفي في حق المسلم بل قال يحتمل الخلاف المذكور ولو كان
مطلق المكلف فهو الاقرار بلا احتمال ولا يتوقف على النظر اه فيه
التوقف على النظر غير مسلم بل قد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام فلو
اراد التوقف بالنسبة الى من لا يحصل عنده الا بالنظر ولا شبهة ان الالهام
ليس طريقا عاما يعرفه فيما بعد فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر لا
يجب عليه النظر وهذا المحشي قد غفل عنه مع انه قد يتخيله من كلام المواقف

فغرضه انتحال السؤال بلا جواب لبس الا انه صرف في نظر العوام فان قلت
معارضة ونقض قلنا منع فهو موجه بحسب آداب المناظرة فما قيل من ان قوله
فلت منع له في الجواب في محل المنع ونقض ولئن سلم غير معقول كلام خال عن التحصيل
حاصله ان دعوى بديهته لا ينافي وجوب النظر اذ ما ادعينا ان النظر واجب
على جميع الاشخاص غايته انه اشارة الى جواب الشبهة العاكسة من ان الاشتغال
بدعة والتحقيق الى حاصله ان القصد غير اختياري لكن لا يذهب عليك
ان غرض الشارح المحقق من هذا الكلام اعتراض على من قال بوجوب القصد فقال
قلت على ما ذكره وهو يعني ان ما ذكره من كون القصد واجبا يلزم ان يكون القصد
واجبا والواجب لا بد ان يكون اختياريا فعلى ما ذكره يلزم التسلسل لا على
التحقيق فان التحقيق ان القصد ليس اختياريا ولا يلزم التسلسل فحاصل اعتراضه
انكم قلتم باختيار القصد الذي ادعيتم وجوبه على ما هو مقتضى الوجوب لزم التسلسل و
لو قلتم بعدم اختياريته على ما هو التحقيق لا يلزم التسلسل لكن لا معنى للوجوب بالجملة
وجوب القصد لا يخلو عن اضطراب تام وتحقيق المقام يطلب من رسالة المعمولة
لاثبات الواجب والصفات المتشابهة بالرسالة الجديدة للشارح المحقق وكذا
في شرح المواقف والحق عندي ان ما قيد بقوله عندي لان الحق عند
بعضهم غير هذا كما يستدل بقوله قبيل الحق حاصله محاكمة ولما كان محاكمة اقرب
اقرب الى الصواب من المحاكمة الاولى وهو انه ان اريد اول الواجبات المقصودة
بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فان كان الموقوف عليه القريب فهو النظر
وان كان البعيد فهو الجزء الاول وان كان الابعد فهو القصد وانما قلنا اقرب
ليشمل المذاهب الاربعة ويؤيد ما قلنا ان صاحب المواقف قال ان النسخة التي
فيها المحاكمة بين ثلثة مذاهب احسن من المذاهب التي فيها المحاكمة بين المذاهب
قال الاعرابي انه اشارة الى ان الدلائل الاجمالية كافية وان المذكورات دلائل
اجمالية عندهم وكانوا يثبتون الواجب بتلك من غير تفصيل صغرى وكبرى ونتيجة

فعلم

فعلم ان ذلك كاف والاعرابي قد يستدل بالآيات الآفاقية وههنا بالآيات
الانفسية واعلمت بجوانب الكلام لا يخفى على ذوي الافهام ما فيه الا بيانا
وحاصله ان النظر واجب على الكفاية الاول على العوام والثاني على العلماء
الاعلام لا الا قيل ان لا يخفى ما في هذا المقام من الاضطراب العام ولعلك
تقول ان معنى قوله فينتفي يعني نفس الحل او المشروط الا التكليف او انه
بمعنى فينتفي اي فتصوره وتحققه لانه تكليف وبه تقديم الجار
والمجرور للحصر ولا يرد النقض بالالهام وامثاله تام والنظر فعل اختياري
مراده ان تعريف المعرفة المذكورة للتوليد لا يصدق على النظر والمعرفة فان
النظر وان كان فعلا اختياريا لكن العلم من احد المعلومات الثلث ولم يقل
احد انه من مقولة الفعل فلا معنى لقوله والنظر فعل اختياري لان العلماء قد
اجابوا بقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا الاثر المترتب عليه فقوله بتوجيه
كلام المعتزلة حتى ينطبق تعريفهم على ما تحن بصدده وهم وهو ان يصدر
من الفاعل فعل ان قيل هذا التعريف يصدق بظاهر على افعاله تعالى فكيف حكم ان يوجد
التوليد فيها اجيب اراد بالفاعل العبد بشهادة ان ذلك تقسيم المعتزلة الافعال
الاختيارية للعبد الى قسمين ما بالمباشرة وما بالتوليد حيث قال التفتازاني
في شرح العقائد قالوا وكذا السيد الشريف في شرح المواقف على انه لا نزاع
في ان يكون في افعال الله تعالى توليد فقط والنظر فعل اختياري توطئة
للاعتراض وكون النظر فعلا اختياريا انما يتم على مذهب المعرفين للنظر بانه ترتيب
واما على رأي القدماء فلا لكن غرضه ان لا يلزم من مقولة الفعل اضلا والنظر
يكون منه ولو على مذهب يكفي ذلك في توجيه كونه فعلا اذ موجه التوقف
مانع لكن يرد عليه ان العلم عند المحققين يجعل مقولة على بعض تلك المقولة فعلى
بعض تلك الاحتمالات يكون العلم ايضا فعلا قلت بينهما فرق بعيد فانه
لا يكون جميع افراده والنظر جميع افراده فعلا على ان في كون النظر فعلا سواء

التولدات بيانا

فلعلهم ح

كان مترتبا او مجموع ما منه الحركة كما يفهم من حاشية مولانا على حاشية
شرح المطالع بالفعل لا يلايم مجاز مخلد بل هو نص في المجاز المرسل الا
ان يقال بعد غلبة الفعل في مثله قد جوز المجاز في الحذف فاد المجاز المرسل و
اعترض عليه بعض المحققين وههنا مذهب آخر بل راجع الى مذهب الفلاسفة
الا ان يقال ان الامام يقول مع ذلك بالاختيار فهذا الاعتراض هو الذي
اشار اليه صاحب المواقف حيث قال و لا يصح هذا المذهب عرضه الاعتراض
على الامام بانك اشعرى المذهب وهذا المذهب مصادم قاعدتين من
قواعد الاشعرى احديهما ههنا و جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وثانيهما
قادرا على و غرض السيد توجيه لكلام الامام ورد لكلام الماتن بان مذهب
الامام لا ينافي القاعدة الثانية اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك فانه
يصح منه الترك بواسطة ترك الاسباب و هذا القدر كاف في القدرة لكن
لا يكون القدرة عليه ابتداء فينافي القاعدة الاولى من الاسناد الابتدائي
فيكون هذا توليدا في افعال الله تعالى كما تقول المعتزلة في افعال العباد بالتوليد
قلت حاصله انه كما لا ينافي الاختيار لا ينافي الاسناد الابتدائي فان
فكذلك العلم ليس بمتولد عن النظر بطريق التوليد في افعال الله تعالى بل العلم مستند
الى الله تعالى ابتداء كما ان النظر مستند اليه والعلم متولد من النظر فان العلم قد صدر عنه
بطريق الاختيار توجيه ارتباط قوله علم و قوله قال الامام و قوله قلت
لا يخفى عن دقة لعل وجه ارتباط قوله علم هو انه لما حقق ان مذهب الشيخ
الاشعرى انه لا ينكر اللزوم بين الاشياء الى آخر ما حققه يكاد ان يذهب
الوهم الى انه لا فرق بين مذهب الاشعرى وتحقيق الحكماء لا مشهورهم فاشار
الى الفرق بينهما بقوله علم او وجه ارتباط قوله قال الامام انه ايضا مؤيد
لان مذهب الحكماء ذلك فهو عطف على قوله و قد صرح به في الشفاء يعني ان
الامام ايضا صرح بما صرح به في الشفاء في تحقيق مذهبهم فمعنى قوله قلت

هذا

هذا ما ذكرنا من انه تحقيق مذهب الفلاسفة يعني انه ايضا مؤيد لكلام
الشفاء يعني ان الامام نطق ايضا بمثل ما نطق به الشيخ فقوله قلت على هذا
تحقيق التشنيع على الامام كما يفهم من كلام بعضهم قوله اثباته للحركة السرمدية
ان جواب سؤال مقدر كأن سائلا سأل ان الامام اشعرى فكيف يثبت الحركة
السرمدية قوله لكنهم ان دفع لما يكاد يتوهم من انه لا يبقى بين مذهبهم ومذهب
الاشعرى فرق و تلك وجه آخر وهو انهم يقولون به بطريق الايجاب
والاشعرى بطريق الاختيار كذا ذكره الشريف في حواشي شرح حكمة العين لكن
لا ينبغي ان يلتفت اليه لانه سيجيء ان مذهب الفلاسفة ايضا الاختيار اقول
لا يذهب عليك ان ما سيذكر غير الايجاب فان قلت هذا التحقيق مناف
لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولقولهم انه بسيط من جميع
الوجوه ولقولهم بالعلة التامة البسيطة من جميع الوجوه اقول المذكورات
كلها من فروع المشهور لا التحقيق قوله يدعون الشيخ اقول بل نطق انه
لا طريق الى العلم سوى الحدس فان ذلك المنفي ايضا ليس مخصوصا قوله في
الالهيات اقول لا يذهب عليك ان دليلهم لا يخص الالهيات بل يجري في
الطبيعيات بل في سائر العلوم سوى البديهيات والحدسيات الا ان يقال
وجه التخصيص ان الكلام في الالهيات ربما يقال المراتب ايضا قريب حيث
هو اقرب اليه من حبل الوريد قلت ذلك معنى آخر للقرب قوله هويته
اي نفسه الناطقة يدل عليه قوله فيما بعد عن معرفة نفوسهم لو كان
ماديا فمعنى القرب ظ ولو كان مجردا فقيل القرب الا باعتبار التعلق
قوله من حيث الكنه اي من حيث التصور قوله وانها نوع او عرض
اي من حيث التصديق باحوالها فلا يرد ما يقال انه كيف يعارض الادلة
مع ان المراد بمعرفة النفوس هي المعرفة من حيث التصور لا التصديق
فالمراد بمعرفة النفوس هي المعرفة من حيث اعم من التصور والتصديق

غيرها فانه عندهم ان النظر لا يفيد العلم سوى البديهيات والحدسيات
قد يقال انهم يجرى فيه

والمراد من الادلة المورودة على النصوص بالجواب ما من كونها جوهرا او عرضا
مجردا او ماديا قوله قلت مشتمل على ثلث نقوض تفصيلي على ثلث مقدمات
معينة قوله على انه لو تم لدل على نقض اجمالي اه وفيه ان الهندسيات لا كثرة
للخلاف فيها بل هي علوم متسقة منتظمة فلا يجري الدليل فيها وكانه لاحظ
ان متعلق الهندسيات ابعد من النفس ولم يلاحظ كثرة الاختلاف وعدمه
قوله لدل على الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به اي بالاحتياج
لا على عدم العلم بالمعلم على ما يوهمه عبارتهم فحاصله نقض اجمالي معارض فلا
يرد ما قيل النقض مندفع لانهم متفقون على حصول العلم بتعليمه قوله لكان
ممكنا فيكون حادثا في الملازمة بحث قوله لان القديم ينافي التاثير عندهم
هذا منقوض بالصفات الا ان يقال ان القدم ينافي التاثير لان علة الاحتياج
عندهم الحدوث فهو يرجع الى ما سيذكره من القول بقدم الصفات ليس معقولا
على قاعدتهم قوله وتفصيل الكلام ان خلاصة الكلام في هذا المقام ان الوجود
كلي عام تحته خاصان احدهما وجود الواجب لذاته وثانيهما وجود الممكنات
والاول مخصص بسلب الاضافة يعني ان مميزه امر عدمي هو سلب الاضافة والثاني تميزه
مخصص بالاضافة يعني ان مميزه هو الاضافة الى غيره من الماهيات الممكنة فان
الوجود غير الماهيات في الممكنات لا يخفى عليك ان من جملة محقق المتكلمين المتفقين
في ان وجود الواجب هو عينه هو الاشعري مع ان الوجود في الكل اي
الممكنات والواجب مخصص بسلب الاضافة الى غيره عنده في الكل عين عينه
فالتفصيل لا يستقيم على مذهبه ولو كان المراد بمحقق المتكلمين غير الاشعري
فح يلغو قوله ولا على شيء من الموجودات مستطردا اذ لكن يجب عنه بانه
بملاحظة مذهب الاشعري ثم اعلم ان محل النزاع في هذا المقام ليس الوجود العام
البديهي فانه غير عند الكل فان الاشعري وجمهور المتكلمين والحكماء الذين بينهم
النزاع في هذا المقام كلهم متفقون على ان الوجود الكلي زائد فالنزاع انما هو

في

في الوجود الخاص من انه عين الممكنات والواجب ايضا وهو مذهب الشيخ
الاشعري وابي الحسين البصري او عين الواجب فقط وزائد في الممكنات
وهو مذهب الحكماء او زائد في الكل وهو مذهب جمهور المتكلمين فالمراد
معنى آخر لا الوجود الكلي البديهي قوله فيكون النزاع لفظيا ليس كذلك
هذا خلاصة قوله قلت فان خلاصة ان الكلام في الوجود اي حال الذي هو معنى
آخر غير الكلي فبعضهم يقولون على عين التفصيل الذي من المذاهب الثلثة كيف
يكون النزاع لفظيا مع ان مورد النفي والاثبات انما هو الوجود الخاص
قوله ينتزع من الماهيات الموجودة اي من حقائقها الخاصة هي الموجودات
الخاصة فان الانتزاع انما هو للكلي من افراده والماهيات ليس افرادا للوجود
بل الموجودات الخاصة افرادها لئلا يناقضه قوله المراد بالوجود ما هو مبدأ
انتزاع هذا المفهوم فانه يفهم من هذا الكلام ان الماهيات مبدأ الانتزاع
ومن كلامه الاخير ان وجوده الخاص مبدأ الانتزاع لكن المراد ما ذكرنا فلا
منافاة ويمكن ان يحمل الماهيات على معناها الحقيقية ويكون الانتزاع منها
في بادي النظر اي الانتزاع منها بالبداهة وان كان الانتزاع بحسب دقة
النظر من حقائقها الخاصة كما ذكرنا من ان مبدأ الانتزاع هو الصفات
هو الكلام الحقيقي وما ذكره من كون الماهيات مبدأ الانتزاع هو الكلام الظاهر
الذي يرى في بادي الرأي فلا ينافي ما سيأتي من ان مبدأ الانتزاع هو
الاثر فانه عند دقة النظر والانتزاع من قبيل انتزاع الكلي من افراده
يعني ان هنا وجودا عاما كليا مشتركا معنويا متواطئا او مشككا لا
مشتركا لفظيا هو منتزع من الماهيات باعتبار وجوداتها الخاصة كانتزاع
المنتزع من الكثير بين الذين تحته وهو ظل لها وشبح منتزع منها والاشعري
تخصصت بالخصوصيات على ما صرح سيد المحققين في حواشي شرح المطالع
قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اي الوجود الخاص فان اثر الفاعل انما هو

الوجود فان الماهيات ليست مجعولة فكيف قلت هذا ينافي كلام السيد من ان
مبدا الانتزاع هذا المفهوم البديهي هي الماهيات قلت المراد بها صفاتها
الخاصة على طريق المجاز المرسل ومجاز الحذف ليطابق هذا ويكون انتزاع الكلي
من افراده فان قلت لا يتم ذلك في ماهية الواجب فانها بنفسها مبدا الانتزاع
فيهما قلت مبدا الانتزاع فيها ايضا الوجود الخاص غاية الامر ان الوجود
هو عين ذات الواجب وربما يقال لا معنى لهذا الوجود الخاص على الذات وغاية
الوجود المطلق فان المطلق جزء من المقيد اقول ويمكن كذلك لو كان المطلق
ذاتيا لكنه على هذا المذهب الوجود وكل مشكك في المشكك لا يكون ذاتيا
بل عرضي فان الوجود عرض عام بالنسبة الى افراده قيل من المقرر عندهم الوجود
معدوم فاذا كان فرد منه وهو الوجود الواجب موجودا فكيف يكون معدوما
قص فان قلت على مذهب الشيخ لا ينبغي نزاع بين الفريقين لان ذاته بذاته
مبدا الانتزاع ذلك فيطلق الوجود على الذات وخلاصة قص قلت انهم
يبطلون هذا المذهب بطريق التعليل ومن الباطل انه لا بد من المغايرة
بين العلة والمعلول فالنزاع بين الفريقين باق اقول الكلام مختلط بالبيان انه لو كان الوجود
زائدا فاذا نظرنا الى الخاص الواجب وقطعنا عن جميع الامور الزائدة
لزم ان لا يكون الواجب موجودا وهذا منا امداد للشيخ لا الحكماء قص لا اله
الا هو خالق كل شيء اه قيل هذا الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى انه لا خالق
سواه اقول يمكن ان يقال انه خالق كل شيء بالاستقلال ومعنى قوله لا خالق
سواه اي بالاستقلال لكنه يصلح للرد على الحكم الاستاد ولا يكون نصا
في مذهب الاشعري الا ان يقال انه لما ثبت انه خالق كل شيء وبطل توارد
العلل لزم المدعى لكنه بعيد وبعد انه ليس دليلا مستقلا بل هو دليل بملاحظة ابطال
مذهب الاستاد وتاويل الشيء بالجوهر تاويل من غير تعويل لانه يستلزم تخصيص
بعض مواد الاتفاق وهو افعاله الاختيارية من الاعراض قص قيل ظهور

البدع

البدع شاملة الى انه اجماع في ذلك الوقت وكفى به اجماعا قص الجبر المحض
اي في العبارة ايماء الى ما قيل في الفرق بين الاشاعرة والجبرية من ان مذهبهم
جبر محض ومذهبنا جبر متوسط وفي هذا التعريض اشعار بان ما اورده المعتزلة
علينا من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار لا يبطل مذهبنا بل مذهب الجبرية
قص ولما بطل وجوبا اه لا يقال في الملازمة بحث اذ لا يلزم من بطلان
مذهب الجبرية بالبداهة ومن ابطال مذهب المعتزلة بالادلة وجوب اعتقاد
مذهبنا لجواز اعتقاد مذهب القاضي والاستاد والفلاسفة لانا نقول لما تحقق
خالق كل شيء الافعال على ما يكون له دخل في خلق الافعال سواء بالاستقلال
لمذهبنا على عشر الخصم والجبرية فلا يبقى غبار على الملازمة والمعتزلة
افترقوا فرقتين فرقة ادعت الضرورة وهو ابو الحسين واتباعه وفرقة
ادعت النظرية والحجج لهم على ما صرح به في شرح المواقف والحجج المذكورة — في المواقف
وشرحه بعينها الحجج التي ذكرها العلامة التفتازاني في شرح العقائد
فاندفع عنه ما اورده افضل المتاخرين مولانا عصام الدين من انه جعل
الدعوى ضرورية وجعله من حججهم محل نظر لان الذي جعل الدعوى ضرورية
هو ابو الحسين واتباعه والحجج المذكورة ليست لهم على انهم يمكنهم الله — انه يمكن ان بيانها
بيان تنبيها في صورة الحجج فكونها في صورتها استعير لفظة الحجة له
ولنا نظر في الكلام بل ان ابا الحسين في هذه المسئلة ليس بمعتزلي كما صرح
به في المواقف ومن جملة حجج المعتزلة انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال
العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب الى غير ذلك تعالى عن
ذلك علوا كبيرا اقول ما بالهم لم يقولوا بعدم خلق افعال العباد الاختيارية — الغير جر
فانه لو كان هو الخالق لكان هو المرتعش الى غير ذلك وذكر هذا الكلام
لبعض الفضلاء فتلقاه بالقبول قص واكثر المعتزلة المشهور في الكتب
ان المعتزلة كلهم فعلة قيد بالاكثر لعدم موافقة البلخي معهم قد يقال ان

الاقدار والتمکین من الله تع فلا یکون بقدرة العبد وحده اقول لکانه اراد
المبدأ القریب والکسب انه قدرته وحدها عندهم ص والاستاد
ابو اسحاق ح ان اراد ان کل واحد منهما مستقل ففساده غنی عن البیان
وان اراد انه لیس شیء منهما مستقلا لزم عجز الله تع وبالجملة فمذهبه
شنیع الا ان یراد ان الله تع مستقل والعبد لیس بمستقل لکن الله تع فوض
بمشیته خلق البعض الی العبد فح لا یلزم ذلک الفساد ای لزوم العجز لکنه
ایضا شنیع فیقل ان کان الکسب مخلوق الله تع فلا کسب للعبد وان کان
للعبد یثبت ان العبد خالق بعض الافعال ولا یدفعه ان الکسب امر
اعتباری اذ مثله خلق الاعمال یعم الاعتبارات ق قلت الظاهر فی توجیه — مسئلة
الی مذهب الاشعری ولا یکون مذهبا مستقلا او یرجع الی مذهب الاستاد
او ارید المدخلیة بطریق الخلق وفیه بحث اخر فانه لو اراد المدخلیة بطریق
الکسب فهو انه خلاف الظاهر کلامه حیث قال ان قدرة العبد مستقلة فی وقوع
خلق الطاعة فلیکن کذلک اذ لا مدخل لقدرة الله تع فی الکسب حتی یکون مستقلا
وان اراد ان لهما مدخلا فی الخلق فهو انه یلزم علیه ما یلزم علی المعتزلة لکنه
یلزم ح ما یلزم علی الاستاد وایضا شنیع فهو والاستقلال فی الخلق مثبتا
فی المحذور فلم اول انه کلام القاضی الا ان یقال ان مذهب المعتزلة اشنع حیث
یقولون بالاستقلال فی الخلق مع ان هذا احسن ظنی للشارح القاضی والا تجوز
ان یکون مراد القاضی الاستقلال ویلزم علیه ما یلزم علی المعتزلة واما الحکم
بانه یلزم علیه ما یلزم علی المعتزلة ولم یحکم بانه یلزم علیه ما یلزم علی الاستاد
لان الاستاد لیس قائلا بالاستقلال وعلی تقدیر ان یراد الاستقلال لا یرجع
الی مذهب المعتزلة لکن یلزم علیه محذورهم لان المعتزلة قائلون بمذهب الاستاد
لانه قال بالمدخلیة فی کل الافعال لکن یلزم علیه محذوره فی الخلق وعلی تقدیر
المدخلیة فی الکسب ایضا لا یرجع الی مذهب الاشعری منه وجرای احدهما الاستقلال

بالاستقلال فی کل الافعال الا واحد فقط وعلی ارادة
المدخلیة لا یرجع الی ح

فی

فی المذهب وثانیهما فی کل الافعال ص قلت هذا مبنی علی ظاهر کلام الحکماء
ان اقول هذا لیس مبنیا علی ظاهر کلام الحکماء فان ظاهر کلامهم ان فاعل الحوادث
هو العقل الفعال وهذا الاستقامة علی ظاهر کلامهم ولا تحقیقهم مع ان کلام الامام
یشعر بان المعتزلة متفقون مع الفلاسفة فی الایجاب ولیس کذلک علی
ما هو مصرح به فی اکثر الکتب الکلامیة ویمکن ان یحمل کلامه علی الاعتراض
علیه بان یقول قلت هذا معناه انه لا یصح هذا الکلام علی رأی المعتزلة
ولا تحقیق الفلاسفة بل هذا مبنی علی ظاهر کلام الحکماء ولیس للمعتزلة ولا تحقیق
الفلاسفة ویمکن ان یکون المعنی علی ظاهر کلام الحکماء بناء علی تنزلهم فانهم
متنزلون فی تلک القاعدة فیسندون الاشیاء فی الظاهر الی غیر العقل الفعال
کالصورة النوعیة والمزاج وغیر ذلک کالعبد فیما نحن بصدده اقول لو یجوز ان
لا یبنی علی ظاهر العقل الفعال مستقلا بل هو الظاهر من کلامهم فیکون للعبد
دخل فی افعاله کما ان للاستعداد فی المواد الاخیرة دخلا فح قد یکون للمزاج و
الصورة النوعیة ایضا مدخل فیکون الاسناد الی العبد اسنادا الی ما له دخل
فلا بناء فی الغلط لا بخیال فح یجوز ان لا بناء فی المحسوس لانه اسناد الی الوسیط
لانا نقول اسناد الفعل الی العبد مبنی علی المشهور علی ما هو المفروض ویمکن ان یجاب
عن تنزلهم بانه مبنی علی المشهور علی ما هو المسامحة یعنی ان الفاعل بناء علی
المشهور وان کان العقل الفعال لکنه مستقلا فالاسناد الی المزاج والمیل و
الصورة النوعیة مسامح المشهور کما ان المشهور مسامحة التحقیق والغرض
من النقل عن بهمنیار وافلاطون اثبات ان الحکماء قائلون بان الاشیاء کلها
مستندة الی الله تع ص وهذا هو المبدأ الاول لا غیر قد یتوهم انه مناف
لکلامهم فی انه لیس للعقول کمالات منتظرة بل العقول کالمبدأ الاول منزه عن
معنی القوة فلا وجه لقوله لا غیر اقول ذلک مدفوع فان کلامهم ذلک مبنی
علی المشهور وهذا علی التحقیق ص قلت ای ان وجه ارتباطه بما قبله

لا يخفى عنه كدره وهو ان هذا الكلام في الوحدة فقط والكلام السابق كلام في جميع
الصفات قوله لكون الشيء منفردا الخ فيه ان الشيء قد يكون منفردا في امر غير لائق
فمطلق كون الشيء منفردا ليس باولى الا ان يقال المراد كون الشيء بالنسبة الى صفة
الكمال منفردا اولى قوله كلام خطابي بين الشوي له لعله قال خطابي بالنسبة
الى المقدمة الثانية حيث قال والواجب ان يكون في اعلى مرتبة الكمال لانه يجب ان يكون
دعوى منه بغير برهان فغاية ما يفيده هو الظن وقال بين الشوي في مقام التزييف
بالنسبة الى المقدمة الاولى لو فان كون الشيء منفردا مما لا يخفى عنه خدشته كما
سمعت آنفا قوله واستدل الوثيق ان المسطور في الكتب المطولة ان
هذا الاستدلال للفلاسفة فهو واما استدلال المعتزلة فهو ما يشير اليه الشارح
من قيام الحوادث بذاته او اثبات القدماء وهو كون كيف والنصارى كفرت
باثبات ثلثة من القدماء فما بال الاكثر لا يقال يحتمل ان يكون ذلك الاستدلال
للمعتزلة خاصة ويكون هذا مشترك بينهم وبين الفلاسفة لانا نقول المعتزلة
غير قائلين بمحالية اللازمين الاخيرين فانهم يجوزون ان يكون الواحد الحقيقي
مصدرا للكثيرة ويجوزون ان يكون الشيء قابلا وفاعلا معا قوله واستدل
الوثيق ان ليس في موضعه وكانه اوقعه في ذلك لتوافقهما في المدعى قوله
وتلك العلة اه قد يقال يجوز ان يكون مجموع الواجب مع الغير الخ وهو
داخل في الشق الاخير فان مجموع الواجب والغير غير واجب وكذا قال القوم
المركب من الواجب والممكن ممكن وعلى ان لا يدخل فيه فهو مشترك مع الشق
الاخير في المحذور اذ يصدق ان الغير له دخل وان اريد ان الواجب فقط
له مدخل فهو الشق الاول قوله بين المتكلمين كلهم ان اراد اطلاق الاسما
فلا يستقيم بالنسبة الى الشيعة وان اراد اثبات المبادي فذلك وان كان
مستقيما بالنسبة الى الشيعة لكنه غير مستقيم بالنسبة الى المعتزلة قوله
من الاعتبارات لو كانت من الاعتبارات العقلية فكيف يجوز على الواجب

يجب ان يكون الواجب

والا لزم ان يكون الواجب باعتبار ما الا ان يقال اراد بالعينية سلب الغيرية
فسلب الغيرية يتعدد باعتبارين كما لا يخفى قوله على نفي الغيرية الاولى
ان يقال على العينية حتى يتميز عن مذهب الاشعري فان الاشعري ايضا قائل
بنفي الغيرية فكانه اراد بالغيرية على مذهبهم فانه لما نفى الغيرية على مذهبهم
اثبت العينية اذ لا واسطة عندهم بينهما والواسطة انما هي اصطلاح
جديد من الاشعري على ما صرح به الامام الرازي قوله فلا يكون مصدرا للكثرة
وهذا مبني على ظاهر كلام الحكماء والا فتحقيقهم ان لا مؤثر في الوجود الا الله
تعالى فيكون مصدرا للكثرة وفروع المشهور غير فروع التحقيق ولا يذهب
عليك انه لا يمكن ان يكون هذا الاعتراض على الشيخ الرئيس بانه يلزم كون
الشيء قابلا وفاعلا معا بانه فاعل من جهة وقابل من جهة اخرى فانه اعتراض
بحسب المشهور وبحسب المشهور المبدأ الاول بسيط حقيقي فلا يتغاير فيه الجهات
قوله مما اجمع عليه العقلاء كيف اجمع عليه العقلاء مع ان المعتزلة ينفون
الصفات وكذا الفلاسفة بل الشيعة ايضا ولعلك تقول انه لا يلزم من اجماع العقلاء
ان يكون زائدا بل كلهم متفقون على انه عالم وقادر مثلا غير انه عالم
بعلم هو عين ذاته ولكن يأبى عنه قوله فيما بعد والمصنف وان لم يصرح بزيادة
صفاته لكن اشار بقوله متصف بجميع صفات الكمال فانه لو كان الاشارة
الى الزيادة لكان ردا على الحكماء والمعتزلة والشيعة فكيف يكون مجمعا عليه
العقلاء والحاصل ان بين الاشارة الى الزيادة وبين كون هذه المقدمة مجمعا عليه
منافاة بينة واقول بان هذه المقدمة اشارة الى التنزيهات الى الصفات السلبية
ومن البين ان الكل متفقون على التنزيهات سوى المجسمة وكذا القول بان العقلاء
مختصون باهل السنة ينزل العقلاء غيرهم منزلة غير العقلاء بعيد جدا او يحمل التخصيص
باهل السنة بناء على ان المجتهد المبتدع غير معتبر في الاجماع وغير والاعتراض عليه
تقدير الاشارة الى المجموع الامر بين بالمجسمة الا ان لا يعدهم من العقلاء والوجه

ثم الاشارة الى التنزيهات وعلى تقدير الاشارة الى ...

الوجه في الجواب ان يقال ان هذا على طريق النقض عن ابن تيمية وهو ما يصرح
به من الكشف انه هو معوض اشه صح عند ناه يريد بعضهم المتكلم جميع المتكلمين لكن
بظاهر لا يلائم مذهب جمهورهم وكذا ان تقول علة الاحتياج هو الحدوث
اي للحدوث مدخل في العلية سواء كان الحدوث علة مستقلة كما هو مذهب جمهورهم
او جزء كما هو مذهب بعضهم من ان العلة مجموع الامكان والحدوث او شرطا
على ما ذهب اليه بعض آخر منهم من ان علة الاحتياج الامكان بشرط الحدوث
فلا وجه لما قيل ان علة الامكان بشرط الحدوث فانه ايضا ينافي كون الممكن قديما
فانه ينافي الاشتراط صح وضعفه ظ يعني ان علة الاحتياج عند المتكلمين
هو الحدوث وما ذكره ثم من انها لو كانت ممكنة فلا بد من علة اي يستقيم على
مذهبكم حيث جعلتم علة الاحتياج الامكان فقال المحقق وضعفه ظاهر
يعني ان الحكماء يعلمون انهم يجعلون علة الاحتياج الحدوث لكن يعترضون على ذلك
المقدمة ويقولون لما جعلتم علة الاحتياج الحدوث وجب عليكم نفي القديم الممكن
واما اذا اثبتم فعليكم قولا متناقضا مع انه لا تطرد قاعدتكم صح متناقض
في نفسه اي قدم الصفات قول متناقض في نفسه اذ لما كانت ممكنة فاحتياجها
الى الموصوف بديهي فيناقض قاعدة عدم الاحتياج يعني ان محمول هذا القول
و موضوعه متنافيان فهذا قول متناقض في نفسه ومناقض لتلك
قواعد على ما نفصل في الحاشية الآتية وهذا اشكال قوي يرد على المتكلمين
المثبتين للصفات القديمة وربما يقال انه يجوز ان يكون مرادهم من كون
علة الاحتياج الحدوث هو الحدوث الذاتي فلا ينافي قدم الممكن اقول ذلك
ذهاب الى مذهب الحكماء من اثبات الحدوث الذاتي واما المتكلمون فلا يثبتون
الا الحدوث الزماني وهذا مثل ما قال في شرح العقائد من ان قدم الصفات
ينافي قولهم ان كل ممكن حادث ثم قال ولو كان المراد بالحدوث الحدوث الذاتي
فهو مخالف لاصطلاحهم فانهم لا يثبتون الحدوث الذاتي بل الحدوث الزماني فقط

دني

في كلام الفاضل السرواني ما يمكن التفصي عن هذا الاشكال حيث قال في شرح
الالهيات لا خفاء في ان جزم العقل بكون الشيء حادثا او ممكنا حكم بان له مؤثرا
سواء علم ان علة الاحتياج الى المؤثر الامكان او الحدوث او لم يعلم فكما ان
الحكيم مع حكمه بان علة الاحتياج الى المؤثر الامكان وحده يصح ان يستدل بالحدوث
على الاحتياج الى المؤثر وان المتكلم مع قوله بان علة الاحتياج احد الامور
الثلثة لا الامكان وحده يجوز ان يستدل بالامكان او الحدوث عليه فالقول بان
الاستدلال بالامكان او الحدوث عليه يتوقف على ان يكون علة الاحتياج عنده احد
الامور الثلثة كما يفهم من قوله بناء على ان علة الخ ليس على ما ينبغي انتهى كلامه
ويظهر منه انه يجوز للمتكلم ان يقول علة الاحتياج في الصفات الامكان وفيما
عداها الحدوث صح مني نفي لما اجمع العقلاء الخ قيل ان العقلاء اتفقوا على انه
متصف بصفة الكمال لم يتفقوا على انها ليست من الغير بل يجوز ان يكون تلك
الصفات من الغير اقول ان من جملة ما اتفقوا عليه انه منزه عن جميع سمات النقص
ومن جملة سمات النقص الاستكمال بالغير او نقول من صفات الكمال ان يكون كاملا
في نفسه لا مستكملا بغيره ومنها اعتراض مشهور بعلم الله تع قال الامام لو اجتمع جملتهم
ان يوردوا على لم يقدروا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو ان الله تع
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وانت تعلم انه ايضا شنيع جدا فالوجه في الجواب
ما اختاره المحقق الدواني في رسالة خلق الاعمال واقول في دفع الاشكال ان
العبد لا يعلم معلوم الله تع اي طرفي الوجود والعدم هو فيصير فاختياره الى الفعل
والترك لا يرد عليه شيء وهذا احسن مما حققه الشيخ في رسالة خلق الاعمال ولا حاجة
الى الالتزام الشنيع الذي ارتكبه هشام من انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها مه
حيث كونه تخصيص اه ويلزمهم تخصيص ثلث قواعد الاولى ان كل ممكن حادث
والثانية ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث والثالثة ان كل ممكن مستند الى
الله تع بالاختيار للقاعدة اراد به الجنس فيشمل القواعد الثلث نعم

متصور والالزم ان يكون حادثا قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيص
وقوله فالعقل يخصص بينهما شائبة منافاة فافهم قوله يستدل القائلون
بالغيرية اه فيه ان الاستدلال بالنصوص ليس للقائلين بالغيرية فقط بل القائلون
بانها لا هو ولا غير ايضا يستدلون بتلك النصوص فهذا وان عبدهم بمقابلة
الحكماء لايفيدهم بمقابلة الاشاعرة لانه اذ المراد بالقائلين بالغيريهم النافون
للعينية حتى يشمل الاشاعرة الا انه قوله بعيد هذا واستدل القائلون بانها
لاهو ولا غير بما نقل عنه قوله بان الشيخ الاشعري اه فيه ان هذا الخلاف دعويهم
فان دعويهم مختص على الصفات القديمة وهم يعترفون بمغايرة الصفات الحادثة
والذات وما ذكرناه ناظر الى جميع الصفات يشير اليه قوله مع ان فيها
اجزاء زيد وصفاته اي صفات زيد يعني ان صفات زيد ايضا لا تغاير الذات
مع انها حادثة فلعله اطلع على دعواهم في مطلق الصفات لكنهم يوجهون التغاير
من جواز الانفكاك مشعر بان الصفات الحادثة مع الذات غير متغايرين قوله بان
نفي العينية بديهي ودعوى البديهة في محل النزاع غير مسموع سيما قد ذهب
جمع من العقلاء قوله نفي غير المتغير وهو لايخلو عن شوب وكانه اراد بالمتغير
المنفي الظاهري الذي دخل عليه النفي وان كان مبتداء ولفظا غير معرفة باللام
وترك اللام سهو من قلم الناسخ قوله في حيز او عدم وربما يقال انا نفرض
مجردين قديمين فالتغاير الى الحيز والعدم لا يخلو لانه ليس حاصلا في المادة الا لحال
بالمجردات اقول هذا النقض كالنقض الذي اورده الخيالي بالالهي لكنه يدفعه
الجواب المشار اليه بقوله قلت كما انه يدفع النقض بالجسمين والالهي
الموضوعين لكن بقي ان يقال انه لا حاجة الى تغيير التعريف والتعويل عليه بل
التعويل عليه انما هو على قوله قلت النقض غير وارد اه يعني ان مادة النقض
في التعريفات ينبغي ان يكون من المحققات وبه اندفع النقض ايضا بالالهي المفروضين
بل قوله بل تعدمهما فلا نقض اقول يمكن ان يفرض جسمان قديمان بينهما

علاقة

علاقة وح لا يمشي عليه الجواب الاول ثم ان ما قيل النقض اه فانه بعد تسليم ذلك
ولا يشئ من الجوابين الاخيرين هو ظاهر الا ان يقال ان الجسمين لا يكون بينهما
علاقة اللزوم بل علاقة اللزوم تكون بين ذات وصفة او يقال انا نلتزم
ان الجسمين المفروضين كذلك لا يكونان غيرين كما قال فان علاقة اللزوم هي
التي تنافي الغيرية قوله على التعريف المختار الظاهر انه اراد به المغير اليه فان
لفظ الانفكاك انما هو لا في الاول وان كان الاول ايضا مشتملا عليه معنى و
لفظ المختار ايضا يشعر به ويحتمل ان يراد من التعريف المختار الاول بناء على ان
الاعتراض مدفوع قوله لامتناع عدم الباري فيه ان عدم الباري وان كان
ممتنعا لكنه ينفك في التحيز فهذا الدليل لا يثبت المدعي فان الكلام انما هو في
التعريف المغير اليه ويكفي فيه الانفكاك في التحيز بل نقول نتصور انفكاك
الباري عن العالم في التحيز وكذا العالم في التحيز اذ نعقل ان العالم ينفك عنه
الباري في العدم والباري في التحيز الا ان يقال انه ليس شيئا لانه ليس على وتيرة
واحدة كما يشعر به كلام المواقف ويمكن الجواب بان المعنى بان المعنى من الانفكاك
في التحيز هو ان يكون لكل منهما حيز مغاير لحيز الاخر وكذا اورد القوم بعد
زيادة قيد الحيز النقض بالالهين المفروضين مع انه يصدق عليهما انهما
منفكين في التحيز بمعنى انه لا حيز اذ الانفكاك في الحيز يجب مفهومه اعم من ان
لا يكون له حيز او كان حيز لكنه يكون مغايرا لحيز الاخر لكن الشائع هو المتبادر دون
الاول قوله واجيب عنه اه فيه انه مع هذا الجواب ايضا يرد النقض بالعرض
ومحله الى ضبطي على ما صرح به التفتازاني فهو غير حاسم لمادة الاشكال قوله ولا
يجوز مثل ذلك اه وربما يقال يجوز ان يتعقل وجود الموصوف بدون وجود
الصفة وكذا الحيز بدون الحال الا ان بلا حظ قيد الحيثية اي الموصوف من حيث
هو موصوف وكذا الحيز من حيث هو حيز وح لاحاجة الى هذا الجواب قوله اي
انه ان لم يلاحظ قيد الحيثية لا يتم الجواب ولو لاحظ فليكتف به من اول الامر

عدم احدهما

قوله لاستلزام عدم احدهما اي عدم كل واحد منهما عدم الآخر لا على
التعيين فيصح يستقيم الكلام قد يقال هذا التوقيف على الاول آخر وامثالهما غير
اذ في الثاني لاحظ الاستلزام دون الاول وربما يقال بان في الاول ايضا
الاستلزام بملاحظة الجواب لكن لا يخفى انه بعد التنبيه والتي بعد الاستلزام
بخلاف هذا فان الاستلزام فيه صريح قوله بل جميع اللوازم والملزومات
اه فيه ان هذا يشعر بان اللوازم والملزومات من افراد الغير مع انه ينافي
ما سبق من قوله فان علاقة اللزوم عندهم تنافي الغيرية وحمل قوله فان علاقة
اللزوم اه على المهملة لا يجدي نفعا فانه قال بل جميع اللوازم اه الا ان يقال
ان معناه ان جميع اللوازم والملزومات تبقى خارجة مع ان بعضها من افراد
الغير فيحتاج بحمل تلك القضية على المهملة وهذا الحمل دقيق وبحوث الناظر
حقيق بتحقيق هنا بحث وهو انه قال هناك فان علاقة اللزوم من التي تنافي
الغيرية بطريق الحصر مع ان الكل والجزء لا يكونان غيرا عندهم فعلاقة اللزوم
الجزئية والكلية ايضا تنافي الغيرية عندهم الا ان يقال انه لا يخلو مادة عن اللزوم
حتى الكلية والجزئية غايته انه لزوم اهل العربية لا اللزوم الذي هو مصطلح
ارباب العقول لا يقال ان ارباب الاصول يقولون بالدلالة الالتزامية ويريدون
بها ما عدا المطابقة وحاصله ان التعريف وان كان مانعا لكنه غير جامع
لخروج بعض افراد المعرف وهو اللوازم والملزومات والصانع مع العالم والمحكوم
قوله فلا يرد الا النقض المذكور اي النقض بالصانع والعالم والملزوم
واللازم ومن هنا يعلم ان غرضه من قوله واللوازم اه اعم اصلا لا تحقيق
المقام قوله على الاشارة الى الافراد قد يقال ان الاشارة الى الصفة ليس عين
الاشارة الى الموصوف اقول وذلك كذلك لو كان المراد بالاشارة الاشارة
العقلية او الاعم منها ومن الحسية لكن المراد هنا الاشارة الحسية فلا يرد
ذلك وقال يدل على ان المراد من الاشارة الاشارة الحسية قوله او تقديرا فان

التوقيم

فان التقدير اي ما ذكر لدخول صفات الله تعالى فانه لا اشارة حسية تحقيقا فيها لكن
فيها اشارة حسية تقديرية فانه لو فرض ذاتها تكون مشارا اليها بالاشارة
الحسية لكانت اليه ها على الاشارة الى الباري تعالى ولو اراد الاشارة العقلية
لا احتياج الى قوله وتقديرا فان الاشارة العقلية فيها تحقيقي لا تقديري
ولا باس به اي حاصله ان التعريف وان كان بالاعم ولا يكون مانعا من
دخول الاغيار لكنه ليس بمضر لانه لا يخدش ما هو بصدده الان من اثبات
لكونه من افراده على ما توهم بعضهم بناء على فساد ذلك التوهم تعليله بقوله
لان الغرض منه اه صريح فيما ذكرناه ولو كان المراد ما ذكره لقال بدل قوله
فان الغرض اه فانه من افراد المعرف   لان الغرض منه الاحتراز فيه انه
لا احتراز عن تعدد القدماء وكانه اراد الاحتراز عن تعدد القدماء المتغايرة
فيه ان المقصود نفي تعدد القدماء المتغايرة وهو يترتب عليه   وما نقل
[illegible] وارد على قوله ولا باس به تعديه انك تقول لا باس به اي بدخول
الجزء والكل في تعريف الغير مع انه لا يقول به احد سوى جعفر بن ابي [illegible]
عد ذلك من [illegible] فكيف تعول في جواب قوله من عدم صحة نسبة جامعا
انه لا باس به فاجاب بقوله لا باس به لا يصح التعويل عليه لكن لا يذهب عليك
ان الجزء والكل ليسا من افراد الغير عنده بل هو قال لا باس به اي بكون
التعريف اعم ولا يكون مانعا لانه غير داخل في المعرف   قال الامام مراد الامام
ان النزاع لفظي   وهو نفي لزوم تعدد القدماء فانه مع هذا ايضا
القدماء متعدد نعم لو كان عينا لم يتعدد لكن لا يذهب عليك ان اراد نفي
لزوم تعدد القدماء المتغايرة فذلك يترتب عليك عليه والنظام ان الثاني
وهو يترتب عليه ويمكن ان يكون مراده انه لا يترتب عليه اي لا يتوقف
فانا لو فرضنا انها متغايرة فانها صفات والمحال هو تعدد الذوات فظهر
انه لا يتوقف على اصطلاح الاشعري كما لا يخفى   بناء على انها لا هو ولا غيره

الوصف هو

قيل ان الجواب يتم بقوله لا غير فلا دخل لقوله لا هو فيه وربما يجاب بانه
انما اتى به لئلا يتبادر الوهم الى العينية لا لاثباتهم قدماء مستقلين قد
يقال الكفر لا يلزم من اثبات تعدد القدماء اتفاقا انهم يثبتون بطريق الشركة
على ما نطق به القرآن الكريم من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة فانهم يثبتون بطريق المعبودية اما سمعا الدليل السمعي عام يثبت
به جميع مواد العموم وربما يقال ان الدليل العقلي خاص اي يعني باثبات جميع المواد
فان الافعال المتقنة بعضها قوى افعال الله تعالى فكلها متقنة كما بشرح هذه
كلام المواقف كما قال العبد ... بهم اياه ان ربما يقال انه لا يصح هذا
لما نحن فيه لانه ليس الكلام في انه نحو بل في علمه اقول كأنه اراد النحو من جميع
الوجوه فانه مخلوقات الله تعالى على اصول الاشعري وربما يقال انها
لا تخرج عن الكسب فانه طابعه كما صرح به المولى الخيالي وغيره من الفضلاء فكما ان
خالق الافعال المتقنة يعلمها فكذا كاسبها فانه لا يتصور الكسب بدون الشعور
كما انه لا يتصور الخلق بدونه فان الافعال الاختيارية مسبوقة بالشعور
ولا بد اذن حاصل الايراد نقض اجمالي وقوله يصدر عنها مقدمة وهناك
مقدمة اخرى مطوية هي قوله مع انه لا علم لها به فالجواب الاول منع
للمقدمة الاولى والثاني للمقدمة الثانية ... لا يحتمل ان يكون متعلقا
بالمضاف اي غير البسيط بالمضاف اليه اي غير المحقق وهذا اما واقع
فيه الفلاسفة توطئة للرد على المشنعين على الفلاسفة بانهم كفروا في هذه المسئلة
واشتهار عنهم اشارة الى مشهور غلط يعني اشتهر عنهم لكنه ليس بتحقيقهم
الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او متشكلة وهذا احسن مما قيل
من قوله وكالجزئي المتغير او ايضاح قوله موضوعا للتغير اخفضا منه التغير
وكان الجزء الاولى الجزئي في المادي او المتشكل حتى يعم الكل فان الافلاك
ليست من الجزئيات المتغيرة لا يقال ان الجزئي المتغير ليس معلولا له بالذات لانا نقول

كلامهم

كلامهم يشمل المعلول بالذات كما هو التحقيق او بالواسطة كما هو المشهور حيث
قال في المواقف بوسط او بغير وسط موضوعا للتغير الاولى ان
يقول موضوعا او التشكل حتى يعم الكل فانه يوهم بان تخصيص الجزئي بما
عدا الجزئيات المتغيرة كاف مع ان الكلام في مطلق الماديات ولو اكتفى بالتشكل
بان يقال موضوعا للتشكل لكفى بان المانع في الجزئيات المتغيرة شيئان
احدهما التغير والثاني التشكل اما في الجزئيات المتشكلة فمانع واحد وهو
التشكل فقط لان التشكل عام في الكل ويمكن ان يقال ان معنى قوله موضوعا
للتغير مثلا ولذلك خصه بالاولى فالصواب هذا من تتمة كلام شارح
الاشارات اعلم ان في هذا المقام اعتراضين على الفلاسفة احدهما انه يلزم
تخصيص للقاعدة العقلية وثانيهما انه يلزم عليه نسبة الجهل وقوله
الصواب انما يدفع الاول لا الثاني اما الاول فلان القاعدة لا تشملها فلا تحتاج
الى الاستثناء بخلاف القاعدة الاولى وهو بطريق العلية والمعلولية فانها
يشملها واما الثاني فلانه قد اعترف بان ادراك الجزئيات لا يمكن الا بالالات
والله تعالى منزه عنها فلا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انما قيد بقوله
من حيث هي متغيرة لانه من حيث انها تعلم بالوجه الكلي تدرك بالعقول
بصورة متصورة بها اه اشارة الى العلم الكسبي وقوله او يستحضر اشارة
الى العلم البديهي كما في صورة التعريف اللفظي وذلك الوجه وفي بعض النسخ
لا معنى له بل النسخة الصحيحة هي التي فيها كذلك متاخر عن تعلق تلك
الجواهر اي يكون متاخرا بالذات فيكون الواجب في علمه محتاجا الى تلك الجواهر
فيكون مستكملا بغيره لا بالذات وذلك انسب بنقص تعالى وتقدس ليس مستقيما
على اصول الفلاسفة فيه ان هذا ينافي كلامه السابق ولو كان حقا لزم ان
لا يعلم الله تعالى الجزئيات الا الكلية تعالى الله عما ... اراد انه لا ... الجزئيات المادية
على طريق العلم الجزئي لا العلم الكلي الا انه لا يلزم ان يكون مراده ذلك بل لفظ

الظان مراده من قوله كانت جميع صور الموجودات الجزئية والكلية الخ
ان الجزئية معلومة له تع بالعلم الكلي الا ان يقال ان العلامة الطوسي لم يطلع
على هذا بل شارح الكلام على ما اشتهر عنهم والمشهور عنه انه لا يعلم الجزئيات
المادية ويؤيده انه قال سابقا على وجه التشنيع على العلامة حتى ان العلامة
الطوسي مع توغله في الاستبصار سهاه ويفهم منه ان العلامة الطوسي لم يطلع
على تحصيل مذهبهم فمعنى قوله ليس مبنيا على اصول الفلاسفة اي ليس مبنيا على
المشهور لا بناء على تحقيقهم لان العلامة على انه لا يعلم الجزئيات والا فلا معنى للتشنيع
عليهم فاذن لا يخفى صدور المعلول اه والتالي باطل لانه خلاف مذهبهم
اقول لو بني الكلام على ما هو المشهور من مذهبهم من الايجاب لا يلزم الا عدم الخ
الثامن فلم لا يجوز ان يكون كلام المحقق مبنيا عليه لا على التحقيق فلا يحكم الحال لانه اما
ان يكون كلام شارح الاشارات على تحقيق مذهبهم او على ما هو مشهور من مذهبهم
فلو حمل على الاول لا يرد الاعتراض الرابع لكن يرد الثامن ولو حمل على الثاني
يرد الرابع ولكن لا يرد الثامن ولو حمل هذه المسئلة على التحقيق وعلى ذلك
المشهور لكان تحكما لكنه يمكن ان يقال ان المحقق اطلع على تحقيق الحكماء في
مسئلة الايجاب والاختيار وفي مسئلة العلم بالجزئيات لم يطلع على التحقيق
فيكون له وجه فان قلت ان يعني انه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير
يلزم المحذور على تقدير الاختيار ايضا لكن لا يذهب عليك ان اعتراضه لا يدفع
بقوله قلت الملخص الخ بل الجواب الحاسم لمادة الاشكال انما هو قوله قلت قد
سبق ان الواجب تعالى ولى ان يأتي بتركيب الجواب اول الامر ويدفع مؤنة
هذا الايراد ثم البناء الا ان يقال انه اورده لتشحيذ الاذهان قال بعض المحققين
الكونين قال الفاضل الشهير جلال الدين الدواني فان قلت اذا كان اه
لا يذهب عليك انه كلام على سند المانع بل كلامه مبني على حمله العلم الاجمالي
على العلم بالقوة ولا يخفى انه علم بالفعل فلا نقصان في كلامه فاعتراضه انما هو

على ما فهمه وكم من معترض على كلام دفيه من الفهم السقيم وذلك غير خفي على
غبي فضلا عن ذكي فان قلت نقض للمحقق على سبيل المناقضة او النقض
الاجمالي وقوله قلت الملخص نقض للثامن على سبيل النقض التفصيلي وقوله فان
قلت هذا الوجوه العلمي الا نقض لشارح الاشارات على سبيل المعارضة او النقض
وقوله قلت نقض للثامن وقوله وللمحقق الخ لا يخفى ح س م وهو نقض لشارح
الاشارات ولا يخفى نقضه للثامن وقوله والقول ايضا نقض لشارح الاشارات
وقوله تعسف نقض للثامن ولا يخفى عليك تلخيص البحث في كل واحد من المراتب
العشرة فافهم فانه دقيق وكم من الناس من تحقيق ابداه بعض المتاخرين
اراد به مولانا على القوشجي في بعض تعليقاته اراد به الحاشية القديمة
على الشرح الجديد للتجريد والدليل الذي ذكرت في نفيه ذكره ذلك الدليل في
شرح الهياكل النور من مصنفات المحقق والدليل المذكور ان النفوس المجردة
للانسان اما ان يكون جسمانيا او جسما ناطقا ام لا فعلى الاول لا يكون مجردا
عن المادة وتوابعها وعلى الثاني كيف يكون فرد الانسان وعلى مذهب التقويم
لا يكون يتوجه عليه الدليل لان الذوات الموجودة بالوجود العلمي ليست حقيقة
الانسان من حيث هي انسان بل هي حقيقة علمية وهوية انكشافية يتجلى فيها
المعلوم وليس المعلولات ان قيل فيه بحث اذ ليس الكلام في العلة للمعلول
بل في العلم بهما وح لا يكون على وفق المعلول من الخلل العلم بالكل الى العلم بالاجزاء
اقول مراده وليس العلم بالمعلولات مما لا ينحل اليه العلة اي العلم بالعلة الا انه
تسامح في العبارة ومن البين ان العلم باحد المتباينين لا ينحل الى العلم بالمباين الآخر
والمطلوب هنا ذلك يعني انه يكون خروجا عما نحن فيه فلو فرض ان
العلة والمعلول وساير المتضايفات بهذا النمط يكون خروجا عما نحن فيه
وفيه ما اشرنا اليه سابقا من قوله ولا يخفى انه يعني ان عند الحكماء
ليس صورتان احدهما علمي والآخر خارجي حتى يكون ذلك تخلصا لهم فيبقى الاشكال

عليهم ولنا في تحقيق مذهبهم اه يعني مذهبهم مانع بل التحقيق بل لم نحقق
ما ذكرناه في هذا الكتاب لانه يتعلق بعلم الكلام وما ذكرناه من مذهبهم مقدوح
مجروح والتفسير بعدم العينية كان سائلا يقول انا نعني بالمغاير بعدم
العينية ليست بحسبه حتى يقتضي طرفين فاجاب بقوله وقال لا يجدي نفعا لانه يقتضي
كالمغايرة نسبة فيقتضي الطرفين فاجاب اولا بانا لا نسلم ان عدم العينية نسبة
بل هو نفي نسبة توضيحه ان العينية كالمغايرة نسبة فهي كالمغايرة تقتضي الطرفين
يعني انه يجب ان يكون هناك شيئان يحكم على احدهما بانه عين الآخر كما انا
نحكم على شيئين بان احدهما مغاير الآخر فعدم العينية نفي النسبة لان العينية
كانت نسبة فصدق عدم العينية بانتفاء احدهما عين الآخر بل هناك شيء
واحد فلا عينية وثانيهما ان يكون هناك شيئان ولكن متغايران فلا عينية
ايضا كما في الاول وانما اقتصر على الاول لان المطلوب في هذا المقام الوحدة وثانيا
بانا لو سلمنا ان عدم العينية نسبة لكن لا نم بطلان التالي في قوله يستلزم
ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد او اي افتقر
على كون الذات مع اعتباره عالما بدون العكس مع ان العكس ايضا ماخوذ في
السؤال حيث قال او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد يعني ان العالم
يكون الذات البحت والمعلوم هو الذات مع قيد لان العالم عدم المحذور
مختص بالشق الاول فانه لا محذور في هذا بل انه انسب فان الاولى ان ياخذ القيد
مع العالم والمعلوم يكون الذات البحت ولما كان قوله واما على مذهب الحكماء
فيبقى مفهوما لاختصاص الشق ويدل ذلك المذهب اردفه بقوله فان قلت الخ
بنفسها اه والذي يخطر بالبال ان منشأ فساد هذا الكلام انه يلزم ان يكون
للاعراض جواهر اذ هي من المعلومات او بذاته الرحمن مع ان سلمه انه يلزم اتصاف
الباري بالممكنات مثل الجسم وغيره على ما هو شأن العوام وايضا يلزم التكثير في الذات
فاجاب باختيار هذا الشق ومنع لزوم اتصاف الباري بالممكنات بل اتصافه

ان لا يكون هناك شيئان حتى يقال ان احدهما الخ

بصفة

بصفة وهو العلم بلا ف وفيه والتكثير ايضا ممنوع لان الممكنات في هذا
الوجود متحدة غير متكثرة لجميع الكائنات اه لانه اختار الكائنات على
الممكنات للتنبيه على الارادة لا تتعلق الا بالممكنات الموجودة بخلاف القدرة
فان القدرة تتعلق بالممكنات مطلقا سواء كانت موجودة او معدومة
ولو اطلق الكائنات في قوله على جميع الممكنات لكن لا يذهب عليك ان اطلاق
الممكنات
الكائنات موهم لدخول الذات والصفات فانها ايضا موجودة مع انها ايضا
ليست بالارادة والا لزم حدوثها فالاولى ان يقال مريد لجميع الكائنات سوى
الله تعالى من الممكنات الكائنة مغاير للعلم اه فيه رد على الفلاسفة فانهم
قالوا ان ارادته هي نفس علمه بالنظام الاكمل قالوا الاستدلال على
مغايرة الارادة للعلم والقدرة لكن لا يذهب عليك ان الدليل لا يثبت المدعى بتمامه
اذ المدعى هو مغايرة الارادة للعلم والقدرة والدليل انما يثبت الثاني دون
الاول الا ان يقال الاكتفاء به الاهم اه ولا يذهب عليك ان اثبات الارادة
انما يتوقف على مقدمتين احدهما اثبات مغايرة الارادة لسائر الصفات
لا العلم والقدرة فقط كما وقع في عبارة هذا الكتاب وثانيهما ان لا يكون
في الصفات ما يصلح مخصصا وفي هذا الكتاب لم يتعرض لهذا كما اشار
السيد الشريف في شرح المواقف الى اثبات كلا المقدمتين بقوله بكون مغايرة
للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص لكن لا يذهب عليك
ان التخصيص يحتمل ان يكون بالتكوين على ما ذهب اليه بعض الماتريدية وهو مولانا
عصام الدين لكن صاحب المواقف ليس قائلا بالتكوين كذا الشارح فلذا تم
قوله لا يصلح شيء منها للتخصيص لانه ليس فيما بين الصفات التي اثبتها ما يصلح مخصصا
وجواب الاصحاب مع الحكماء بالضرورة على ما ذكر في المواقف ليس مسموعا لانه كلام
في مقام النزاع وبين ان قبل هذا التشبث الامور الاعتبارية وذلك
ليس بصحيح قلت الارادة عند المتكلمين صفة موجودة في الخارج فالنفي فيه منع

والامر الاعتباری هو تعلق الاقتضاء وليس الكلام في التعلق بل في نفسها وعلى
تقدير ان يكون اعتباريا فليس من الاعتبارات التي تنقطع باعتبار المعتبر بل وجود
العالم موقوف عليها على ما تحقق مما اليه في تهافت الحكماء ولازمه له اه
لكانه ارادة ولازمه مساوية فاندفع ما يقال انه لو قال بلزومه لتم التقريب
ان الامر ينفك عن الارادة اه لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يستقيم فان
الانفكاك عن الارادة لا ينفعنا بل النافع انما هو انفكاك الارادة عن الامر
حتى يتفرع عليه ان الارادة تتعلق بالشرور والمعاصي والامر فيها اذ هو المط
واما انفكاك الامر عن الارادة فلا ينفعنا ومن البين ان الامر لا يتعلق بالشرور
والمعاصي فاذا انتفى الاعم انتفى الاخص المطلوب بطريق الاولى فانتفى الارادة
في الشرور والمعاصي وهل هذا الاطلاق الا من الاعتراض الا ان يقال ان هذا
الكلام مبني على عدم القائل بالفصل فان المعتزلة قائلون بالتساوي واهل السنة
بالعموم والخصوص من وجه فلما ثبت ان الامر قد ينفك عن الارادة فانتفى التساوي
ثبت العموم من وجه اذ لا قائل بالفصل ولا يرضى لعبادة الكفر اه لا يخفى
ان الدليل اخص من المدعي ويمكن ان يقال بالقياس الكفر او يقال ليس لاثبات
المدعي بتمامه بل لاثبات اقبح الافراد وكذا الكلام في الوجه الثاني ولم يجب عن
الرابع اكتفاء بالجواب عن الاول فانه لما ثبت ان الامر ينفك عن الارادة هو الامر
ينفك عن الرضا بحسب التحقق بالاتفاق منا ومن المعتزلة فبطل قولهم و
الرضا هو الارادة ولا شك انه لو علم اه كانه قيل اذا اطاق العبد في
صورة مخالفة امر السيد وعدم اتيانه بالمأمور به ايضا عالم رضا السيد لم يكن
له اي للسيد عذر قائم عند السلطان في ضرب العبد فقال انه لا شك انه لو علم
ويمكن ان يقال الامر اه دفع لقوله قلت ويلزم اه عن الجواب عن الثالث
وحاصل ذلك الدفع هو منع لزوم كون العبد في المثال المذكور مع اتيانه برضا
السيد وهو مخالفة امر ها حينئذ باذن الامر امران امر تكويني وامر تشريعي

ولا دخل

14.

ولا دخل للقسم الاول اعني التكوين بل المقصود هو الثاني وانما ذكر ليستوفي الاقسام
الامر وحاصل ذلك السند ان الامر في صورة الاختبار المذكور ليس امرا حقيقة
لانه ليس من القسم الاول اعني التكويني وهو ظاهر ولا من القسم الثاني اعني التشريعي
الذي هو مدار الثواب حتى يكون الطاعة عبارة عن الاتيان بما يوافقه والعصيان
عن الاتيان بما يخالفه ويلزم اشتراك الكل فيه اه يعني انه لا يتميز ذلك احدهما
والثاني بط والمقدم مثله ويحتمل ان يكون المراد انه يلزم اشتراك الكل في الامكان
والواجب ليس بممكن لكن يرد على التقدير الثاني انه لا امكان في الكل وهو تعدد
الواجب فيلزم التركيب من التعين والماهية لكن لا يخفى عليك ان التركيب
المنافي للوجوب هو التركيب الخارجي المفضي الى الافتقار واما الذهني فلا لانه
لا افتقار فيه كما صرح به بعض المحققين وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول
وايضا التعين امر عدمي فلا تركيب يحسبه واما بحسب وجوب الوجود اه
او بحسب اثنين منها او الثلثة فالاحتمالات سبعة لكن القضية مانعة الخلو لا مانعة
الجمع حتى يخرج اربع صور منها بقي انه يفهم منه ان التوحيد يتم بحسب واحد
منها اي واحد كان مع ان التوحيد انما يتم مع حصر الثلثة الا ان يقال حصر
كل واحد منها يستلزم حصر الاخيرين في نفي المثل اي الدليل الاول واما الثاني
فلا حصر لوجوب الوجود لانا لو فرضنا واجبين لم يلزم الفساد المذكور من اشتراك
الكل اه وكانه لهذا قال وقد يستدل اه قيل ان اراد امكان مجموع من حيث المجموع الاجزاء
فممنوع وان اراد امكانه باعتبار الهيئة الاجتماعية فكذلك اذ لا تركيب
بينها حقيقة وعلى تقدير التسليم لا يلزم ان الشيء فاعلا لنفسه وكانه لهذا امر بالتامل
لعله لما يلزم كون الشيء فاعلا لنفسه الا ان المجموع المأخوذ مع الهيئة ليس موجودا خارجا
حتى يكون فاعلا مع ان الموجود ما يكون فاعلا او منفعلا فلا بد له من علة اه
غير موجود اه قيل وفيه فانه ليس للمجموع وجود الا وجود الاجزاء افراد المجموع اي معروض الهيئة الاجتماعية
موجود ومغاير لوجود الاجزاء انما قلنا معروض الهيئة الاجتماعية لان المأخوذ معه

الماهية ليس موجوداً فيحتاج الى علة غير علة الاجزاء على ما صرح به الشارح في رسالة
اثبات الواجب وفي هذا الكتاب ايضاً في مباحث الحدوث ومن الفضلاء المحققين
من غلط في هذا المقام وقال فاذا حصل فقد حصل الكل المجموع من غير علة
معلولاً للغير اه كونه غيراً في صورة الاولى محل بحث لان الجزء لا يغاير الكل كما اشتهار
من الاشاعرة ونقل هذا الشارح ايضاً منهم وايضاً يلزم ان الشيء علة لنفسه اذ علة
المجموع علة الاجزاء على ما سلفناه في بحث الحدوث ولا يخفى انه في الصورتين الاخيرتين
يلزم عجزهما ايضاً قيل عليه ان المجموع ليس بواجب لما اعترف به نفسه حتى يلزم
ان الواجب معلول للغير بل المجموع ممكن فلزم ان المعلول الممكن معلول للغير ولا محذور
فيه وكانه لهذا امر بالتامل ممكن ان يقال انه علة المجموع فيلزم ان يكون علة
لكل جزء والمفروض ان كل جزء واجب فيلزم ان الواجب معلول للغير ولم يرد انه
يلزم ان الواجب معلول للغير ابتداء بل انه يلزم ذلك ولو انتهاء او
لكليهما او لا يحصل شيء منهما اقول لا يخفى انه يلزم في الثالث العجز كما في الاول اد
اما الثاني فيحتمل العجز كما اذا اراد كل منهما الفعل واراد ان لا يفعل الآخر او اراد
ان لا يريد الآخر واما اذا لم يكن كذلك فلا عجز ولا يخفى نزع العجز فانه لا يجوز
على دفع مراد الآخر الا انه يمكن ان يقال لا يريد دفع مراد الآخر بل يريد فعله
لكن ارادة الفعل ارادة للوازمه ومن جملة لوازمه ارتفاع نقيضه الا ان لا نسلم
الارادة للشيء ارادة للوازمه غاية ما في الباب انه يلزم لا يقال العاجز م
العجز اه لا يخفى ما في الكلام من شبهة الاضطراب لانه ان كان كل واحد قادراً على
الايجاد بالاستقلال فيرجع الى اختيار الشق الاول ولكن المحذور المذكور الذي منع لزوم ومه
وهو العجز انما هو محذور الشق الاول الا ان يقال فحصه او لا شيء منهما كاف
يحتمل احتمالين فيما لكن حاصل الجواب ان كلامكم هذا مخبط فانه ليس اختيار الشق
معيناً فانه لو كان كافياً فلا نقول يلزم العجز بل نقول يلزم محذور الشق الاول
وان لم يكن كافياً يلزم محذور الشق الثاني فعليك علامات الاختلاف

الثاني م

فانه

فانه غير ظاهر في اختيار شق لكن ظاهر انه اراد الكفاية فانه قال بالاستقلال
فالشق اه وهو الشق الثاني بتوسيع الدائرة في شيء منهما اه لا يخفى ان عدم
الزيادة في انفسهما لانه لا يستلزم التغير في الصفات الحقيقية والتغير فيهما
يستلزم التغير في الذات الا في تعلقهما فانه لا يلزم من التغير فيه التغير في الذات
بل فيما يتعلق به وما اضيف اليه كما صرح به الشارح والكلام انما هو في الشق الثاني
دون الاول حيث قال وليس المؤثر الا تعلق الارادة وهو الكلام
بعبارة لا يخفى ما فيه من اللطافة بطريق حلول الصفة في الموصوف
ان لا يخفى ان حصول الشيء في المكان ليس في اصطلاح القوم حلولاً بل هو حلول
لغوي فالاولى ان يحمل الحلول على حلول الصفة في الموصوف كما ذهب اليه
بعض من متأخري اهل الفضل والدراية حتى يكون اللفظ مستعملاً في معناه
المصطلح حتى يكون حقيقة عرفية ولئلا يلزم نفي الحيز بعده تكراراً حتى يحتاج
الى ان يقال انه للرد الصريح على القائلين بالمكان لا يقال الحيز اعم من المكان
والمذكور بعده هو الحيز لا المكان فلا تكرار لانا نقول قد خصه فلتشهد هنا عن الحيز و
المكان شيئاً بانه ذهب الى اصطلاح الترادف كما لا يخفى واما ان يقال
اعطاه الله لا يقال الاوجه لا يراد هذه الاحتمالات عقيب الحلول لانا نقول المراد
بالحلول اعم من الحقيقة والمجاز وفي الاخير بين مجازان وفي الاولين حقيقي
قدرته على الخلق والايجاد وهو ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى كذا في المواقف
فما قيل عند قوله الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير في ان الاحتمال الذي قبل الاخير
محتمل من كلام خال عن التحصيل فعلى فرض صحته اي صحة النقل يعني لا نسلم
اولاً صحته وعدم التحريف اي على فرض ان يكون الانجيل المنقول عنه هو غير المحرف
حتى يعتمد عليه لا الانجيل بولص المحرف الذي حرفه بولص فانه حرف كتاب عيسى ع
وزاد فيه ونقص وقد يقال ان التوجيه المذكور لما نقل عن يوحنا يمكن ان يجري
لكلام النصارى ايضاً اقول وقد اشار اليه فانه على الاحتمال الاخير فان الاحتمالات بعضه

هو التوجيه فانه معنى الحلول اي يجوز ان يعني لو ارادوا بالحلول هذا فهو ليس بباطل
قوله معنى قوله واما الذين يقولون بشيء من ذلك فانه لا يقولون بالحلول بالمعنى الذي
فلا ينافي ان يقولوا بالحلول بهذا المعنى وهو ليس بباطل قوله الى حلوله في علي اه
فاستدلوا بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى حماقتهم وجهلهم قال
العلامة سبحانه الله تعالى مع انه لا يستبعد عندهم هو الحلول في الاولاد ايضا على لا من عند عاهم
انه انما يفيد الاتحاد لا الحلول قوله لا يمتنع الترقي بتمامه فلا يستبعد لا يخفى ان المدعى اه
للمدعي هو الحلول بالفعل وهذا يفيد بالامكان لا بالفعل لكن الامر فيه سهل قوله
وهذا قرينة اه اقول الانسب بشأنهم ان يقول هنا قرينة على انهم لحماقتهم
لم يفرقوا بين الظهور والحلول ولهذا قال بعض الغلاة في باب الوصية ولو
اوصى ماله لاحد الناس يعطي صرفه الى غلاة الشيعة مع ان الظهور ايضا يمتنع
قوله والمراد من الجواز اه لا يخفى انه تحرير المدعى لكن لو قدم على الدليل وهو
قوله قيل لان اه لكان اولى لانه لابد اولا من تحرير المدعى قوله لانا نقول لا نسلم
الحاصل ان النقض الاجمالي يدعي ان الدليل جار والمدعى متخلف فحينئذ يمنع على
مقدمتيه فربما يمنع الاول وهو الجريان وربما يمنع الثاني وهو التخلف على
ما صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع واشار ههنا الى الطرفين فافهم قوله
في الازل ممتنع اه ان اراد الامتناع الذاتي فهو ممنوع كيف وقد وجد العالم بعد
ولو كان ممتنعا بالذات في الازل يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وهو باطل وان اراد الامتناع بالغير فمسلم لكن غير مضر لانه لا ينافي الامكان
بالذات قوله وما يقال من ازلية الامكان اه يشعر بان المراد هو الاول قوله
واما السلوب ان يفهم منه ان السلوب بعض منها من قبيل الاضافات والتغير فيها
لا يضر مثل عدم خالقية زيد قوله بطريق الاستحالة اه ليس المراد بالاستحالة ما هو
المشهور من الانتقال التدريجي فانه في المصطلح اسم للحركة الكيفية بل اراد به
مطلق الانتقال حتى يشمل الحركة والكون والفساد والذين هما دفعيان يشمل

انتقال

انتقال الاعراض والجواهر فينطبق على المذكور وهما صار الماء هواء والاسود
ابيض قوله وعدم الاحتياج الخ اعلم ان ههنا يرد عليه ان لانه لما كان
الحال هو الجزء الصوري فهو امر جوهري فلا بد من احتياج المحل الى الحال لكان جوهري الحال م
لا عرضي فيلزم احتياج الواجب لكن الجواب عنه ظاهر لان المحل هو مجموع الواجب
والغير ولا شك ان المجموع ممكن لا واجب ثم يرد عليه انه ان سلمنا ان المجموع
ممكن يلزم احتياج الواجب بطريق آخر وهو ان الاجزاء المادية محتاجة بعضها
الى بعض فيلزم احتياج الواجب فاجاب بانها غير مسموعة ولم يتعرض للجواب
عن الاول مع انه مقدم على هذا لان الجواب عنه ظ حيث اخذ الغير فيه فانه
قال ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري لكن على انه انما يلزم الاحتياج
لو لزم احتياج كل جزء من اجزاء المادة الى الآخر واما لو كان اللازم احتياج
بعضها الى بعض فلا لجواز ان يكون الغير فقط محتاجا الى الواجب قوله ولا جسم
نفي الجسم مع نفي الجوهرية بالمعنى الاعم مستدرك لان الجوهر بذلك المعنى اعم من الجسم
ونفي العام يستلزم نفي الخاص فالاولى ان يفسر الجوهر ههنا بالجوهر الفرد وغير
الجزء الذي لا يتجزى حتى لا يكون نفي الجسم تكرارا لما فسر في هذا المقام بعضهم به فان
قلت ان المصنف قد فسر الجوهر في المواقف بهذا المعنى الاعم فالشارح قد وافقه
قلت في عبارة المواقف لا يلزم التكرار لانه قدم نفي الجسم ولا ثم الجوهر بهذا
المعنى ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام بخلاف العكس فليصح حمله على المعنى العام في
عبارة المواقف بخلاف عبارة هذا الكتاب الا ان يقال انه نفي الجسم بعد
نفي الجوهر بالمعنى الاعم حتى يكون ردا صريحا على المجسمة قوله ولا الجهل اه لا يخفى
عليك ان ذكر الجهل انما هو تصريح بما علم التزاما لان العالم بجميع المعلومات
لا يكون جاهلا قطعا فلا يرد ما قال الشارح قوله واوله صاحب المواقف اه
وانما اول صاحب المواقف مذهب الاشعري لانه بعيد بان يقول بان الكلام هو
امر نسبي بين الواجب والجوهر لكن ما ذكره صاحب المواقف يستلزم ان يكون النزاع

بينهم وباى القوم لفظيا اذ القوم ايضا قائلون بذلك المعنى فلذلك حكم
الشارح المحقق بانه بعيد قوله ولم يرد تأبيد بابدا اى يجوز ان يكون ابدا تأكيدا
ذكونه لن للتأبيد لا يثبت مدعى المعتزلة الذى هو الامتناع لجواز ان يكون
ممكنا قوله لما تم مراده فانه قال انه مريد لجميع الكائنات ومن الكائنات
الشرور والمعاصى وقال انه قادر على جميع الممكنات وقال فيما سبق لا خالق
سواه قوله كالمستغنى عنه ان لا يذهب عليك انه لا غنا عنه فان شيئا
منها ليس يتعانى المدعى لجواز تخصيص المخلوق بالجواهر وتخصيص الكائنات فى
مبحث الارادة بما عدا الشرور قوله قد سبق ذلك مع رده اى قد سبق
مذهب المعتزلة من ان الشرور والمعاصى ليست بخلوق له تع مع رد ذلك لان
هذا التخصيص قد سبق فانه خلاف الواقع قوله لوضوح ولا يرفع بعبارة
الخ فيه ما ما اليه سابقا من ان الدليل اخص من الدعوى الا ان يقال انه قياس
خفى لاثبات اقبح الافراد قوله وهذا ايضا معلوم مما سبق حيث قال فى
مباحث التعقل فانه لو كان محتاجا الى الشئ فى ذاته او صفاته لما كان غنيا فان
الغنى عن الشئ لا يكون محتاجا اليه ومن قال انه معلوم من قوله لا نزول له تعالى
فقد بعد كل البعد فانه لا يفهم منه ذلك قوله له الحكم انه افاد التقديم التخصيص
وكذا اللام فانه للاختصاص ايضا قوله كما يشير به ظواهر اه يحتمل ان يتعلق
بكلام الماتن وهو قوله ولا يجب عليه شئ يعنى انه لا يجب عليه شئ كما يشير الى الوجوب
ظواهر الآيات والاحاديث قوله واستنبطوا امورا غريبة اى فرعوا عليه ان هذا
ينافى قاعدتهم القائلة من انه لا يظهر الخوارق على يد المتنبى اى الكاذب فى
دعوى النبوة اقول يمكن ان يجاب عنه اما اولا فلان السحر ليس من الخوارق
على ما صرح به صاحب الكفاية وبعض المتأخرين فى حواشى شرح العقائد وان
اتفق القوم على انه من الخوارق واما ثانيا فيجوز ان يكون تلك الامور غير
موافقة للدعوى واما ثالثا فمع ان من شرط الخارق على يد المتنبى ان يكون

موافقا

موافقا للدعوى واما ثالثا فيجوز ان لا يكون بالتحدى لا حالا ولا مالا وانه
ايضا من الشروط واما رابعا فيجوز ان لا يتعذر معارضته مع انه من الشروط
وكان الشارح قال ليس مقبولا عند الاكثر من المحققين ضرورة امتناع
حقيقة النقيضين اى فيه انهما ليسا بنقيضين حقيقيين لعدم تحقق الاختلاف
بالايجاب والسلب الا ان يقال قولهم كلام الله تع قديم فى قوة قولهم
ليس بحادث او قولهم حادث فى قوة قولهم ليس بقديم او يقال المراد بالنقيضين
المتنافيين وهذا اكثر من ان يحصى فى كتب الميزان وقيل انهم منعوا
اطلاق لفظ الحادث اى هذا توجيه لكلامهم حتى يرجع الى ما قال جمهور الاشاعرة
لكن لا يخفى عليك ان هذا التوجيه غير حاسم لمادة الاشكال فانه انما يوجه
قولهم بقدم الالفاظ ويبقى انهم لم حكموا بقدم الجلد والغلاف فيحتاج
الى توجيه لذلك كما للالفاظ والاولى فى توجيه كلامهم ان مرادهم من استناد
القدم الى الجلد والغلاف مبالغة فى نفى نسبة الحدوث الى كلام الله تع لانه
كلام وقع على سبيل الحصر والاكتفاء بقدم له لعنى عنقل وتمييز بقدم
الجلد والغلاف فضلا عن جماعة من الفضلاء وحاشاهم عن ان يكون مرادهم
ذلك وقولهم بقدم الالفاظ محمول على طريق المصنف وعلى طريق الشيخ فيخرج
كلامهم عن حضيض السفاهة الى ذروة المنارة ويمكن ان يكون يقال ان قولهم
بقدم الالفاظ كالقول بقدم الجلد والغلاف مبالغة فيرجع الى مذهب الاشاعرة جمهور
وليس هذا التوجيه بعينه توجيه ذلك القائل فانه يكون بالالفاظ فقط مبالغة
وما تعرض للجلد والغلاف لكن التوجيه الاول اولى لكنه قليل المؤنة فان
فيه دعوى المبالغة فى الجلد والغلاف فقط من غير ملاحظة الالفاظ لانه
اقرب الى التحقيق فان مذهب المصنف والشارح اقرب الى التحقيق من مذهب جمهور
الاشاعرة قوله اراد به المعنى الثانى اى القائم بالغير وفيه فانه ليس قائما بالغير وليس هو قائما بالغير
بل بما ليس هو ولا غيره الا ان يحمل الغير على معناه اللغوى دون العرفى لاما هو

مصطلح الاشعري وخلاصة كلام المحشي ان النظم حادث اذ النظم عبارة
عن ترتيب الاجزاء والترتيب حادث ويرد عليه ان التحدي انما هو مع النظم اذ
مدار البلاغة على امور تقتضي الترتيب من التقديم فلزمه ايضا ان لا يكون التحدي
مع كلام الله حقيقة اذ التحدي انما هو مع النظم مع انه حادث وكذا ما بين دفتي
المصحف انما هو المنظوم فوقع فيما فر عنه   ونقل هذا الكلام بعض الكتب بعد
ان لعله اراد السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف حيث قال في شرح المواقف
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى الملة   فكلام الشيخ الخ فيه ان
هذا ليس مذهب الشيخ بل هو مذهب عبد الله بن سعيد بن القطان على ما في شرح
المقاصد قال الخيالي هذا مذهب بعض الاشاعرة واراد به سعيد بن القطان
لا ينطبق على الكلام اللفظي او اللفظ لا يتصور بدون هذه الثلثة بناء
على ان المراد بالامر والنهي مطلق الطلب ولا يتصور فيه الوحدة ايضا بخلاف
المعنى وفيه ان اثبات اما اولا فلان المعنى ايضا لا يتصور بدون احد من الثلثة
سيما اذا كان المراد به مدلول اللفظ لا الملفوظ الا ان يقال عدم تطبيقه على اللفظ
اظهر لا يقال ان عدم انطباقه على اللفظ لا وبالذات وعلى المعنى ثانيا بالعرض
لانا نقول الكلام في مطلق التطبيق وعدمه لا فيما هو بالذات فلا يجديك نفعا
الا ان يقال انه وجه الاظهرية واما ثانيا فلانه ان اراد بالكلام اللفظي الكلام
اللفظي المرتب فمسلم لكنه غير مضر لان الكلام ليس فيه وان اراد اللفظي الغير المرتب
فعدم الانطباق عليه ممنوع لان اللفظ الغير المرتب بمنزلة المعنى في عدم الانطباق
باحد هذه الثلثة لا يقال ان مراده ان اللفظ الغير المرتب غير متصور لانا نقول
لو كان كذلك لرجع الى البحث الثاني واما ثالثا فلان التكلف الذي في المعنى او   يجري ثم
جعل المعنى امرا بسيطا يجري في اللفظ الغير المرتب بان يجعل ذلك اللفظ بسيطا
فافهم   واما رابعا فلان هذا قياس الغائب على الشاهد وهو فاسد
فلم لا يجوز ان يكون عند الله قادرة وهي لا يكون عندنا قادرة   فلا

يكون

يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وربما يقال يجوز ان يكون العرض موجبا
للاختلاف مع كون القائم بذاته من جنس الالفاظ بطريق الاشتراك اللفظي
ولا محذور فيه فافهم   قوله مجانسا لصفات المخلوقات اقول لا فساد في مجانسة
صفاته لصفات المخلوقات فيكون علمه من جنس علم المخلوقات الا ان علمه يكون اكمل
واتم كيف وقد قالوا معنى قوله عم ان الله خلق ادم على صورته اي
صفته بمعنى انه من جنس صفته ثم لا يذهب عليك ان هذا مشترك الالزام لانا
نقول المعنى من المعنى ان كان مختلفا بالحقيقة مع ما قام بذاته من جنس المعنى
فان لم يكن مختلفا بالحقيقة يكون بعض صفاته الحقيقية مجانسة لصفات المخلوقات
والكلام الذي ذكرناه من الاشتراك في الشق الاول وعدم المجانسة في اختيار الشق
الثاني يجري ههنا ايضا   قوله حتى يلزم تكفيرهم قلت ما لزم تكفيرهم فان
التكفير انما هو في الالتزام لا اللزوم وهو لا يكون من جنبنا ايدي   قوله
واما خامسا فلان الدالة على النسخ فيه ان الادلة الدالة المحمولة على اللفظ
انما هي دلالة الحدوث لا ادلة النسخ الا ان يقال ان ادلة النسخ بعض دلالة الحدوث
فافهم وبما قررنا ظهر اندفاع الوجوه الخمسة   قوله وهي غير العلم اي غير العلم
لمن قام به العلم يعني ان العلم بالكلام ليس نفس صفة الكلام والا لزم ان يكون
كلامه لحاظ الصورة المذكورة في الشرح فلا يرد عليه ما قيل ان العلم ما انفك عن
الكلام حتى يثبت مغايرتهما لان الانفكاك في الصورة   قوله التي هي مبدأ
التأليف فيه لا يثبت مغايرتها للعلم ولئن سلم فلا يثبت مغايرتها
للقدرة لان التأليف نوع من الايجاد ومبدأ الايجاد ليس الا القدرة قلت
لو كان كذلك فالتكوين اقرب من القدرة فعليك بنفسه الا ان يقال انهم يثبتون
التكوين بل يجعلون مبدأ التكوين القدرة فلذا تعرض للقدرة دون التكوين
لكن لا يخفى عليك فساده لانه قال صفة الكلام هو صفة العلم وما قال هو مبدأ
التأليف بل قال هو الكلمات المترتبة فعليك مبدأ التأليف القدرة لكن الكلام

نفس الكلمات التي رتبها في علمه الازلي ويعبر ان القائل ضبط كل الخبط فيهم
وهذا الوجه سالم عما يلزم على اه اقول هذا الوجه غير سالم عما اورد نا
على كلام المص انه كلام غير متحد به بل وقع فيما فر عنه اذ مدار التحدي على التعاقب
مع ان الكلمات غير متعاقبة على ما صرح به اذ مدار البلاغة على امور يقتضي التقديم
والتاخير والانفصال تحقيق الكلام مما ينبغي عنه العقول بل التوقف اولى على
ما هو المنقول عن امام الحرمين لكن لا يذهب عليك ان ما ذكره المص اسلم مما ذكره جمهور
الاشاعرة وما ذكره الش اسلم مما ذكره المص قوله ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
اه اقول يرد عليه انه فعلى هذا لا يجوز ان يطلق عليه لفظ العالم لانه ايضا قد
يطلق ويراد به العلم بالجزئيات فقط او المركبات فقط او التصديقات فقط
فان قلت ذلك اصطلاح بعض وليس بمشهور قلت هذا ايضا كذلك على ما صرح
به التفتازاني في شرح العقائد فالاولى ان يتمسك فيه وفي امثاله بعدم ورود
اذن الشرع لا بما ذكره لا يقال ان الكلام فيما لم يرد فيه اذن الشرع والعالم ليس
منه لانه قد ورد به اذن الشرع لانا نقول لا وجه لتخصيصه فمن ثم لم يجز اه
لان عدم الجواز ليس من اجل ذلك اي ليس بدليل عقلي بل بدليل سمعي وهو عدم
ورود الشرع ولو كان بدليل عقلي يلزم عدم جوازه في العالم ايضا الا ان يقال ان
مراده ان ما اذن الشرع فلا نزاع في جوازه وما لم ياذن به فعليه هذا التفصيل في
اينور الكلام وجه ويشكل ذلك بلفظ خداي اه وانما اورد الاشكال على كلام
الفوالكر فانه قال وفي التسمية يعني ان النزاع في اسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات فيشكل بخداي اه لانه لا اذن شرعا به مع شيوعه على غير نكير يمكن
ان يقال لما كان من غير نكير فلا يبعد ان يجعل اجماعا سكوتيا والاجماع ايضا من
الادلة الشرعية الكافية في الاذن على ما صرح به التفتازاني وانما قلنا الكافية
في الاذن لان بعض الادلة الشرعية وهو القياس ليس بكاف في الاذن وح
ينبغي مراد فالواجب الوجود اه ومراده انه ينبغي مرادف للواجب الوجود

ودفع للوم توقف حيث قال ليس الكلام ان الشرع في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات فلا يشكل بخداي وتنكري بخلاف لفظ الرحمن

فينبغي

فينبغي ان يطلق بحسب الوصف ولا نزاع فيه على مذهب الامام ويؤيده تقييد اما كلامه
اه فافهم وح لا يرد عليه انه يشعر بان الاذن باحد المترادفين كاف في الاذن
بالمراد في الاخر مع انه ليس كذلك على ما صرح به المحققون

تمت الحاشية المنسوبة الى مولانا
محمود حسن بعون الله وهدايته
في سنة ١٠٩

٢٤٩ = ١٢٥ = ٢٢